

Marie-Louise von Franz

Visele și moartea

Ce ne spun visele muribunzilor

„Secretul“ cadavrului și „mormântul lui Osiris“ • Vegetația: copacul, iarba, grăuntele și floarea • Prima nuntă în moarte • Întunecatul drum al nașterii și „demonul deznădejdii“ • Moartea ca sinistrul sau protectorul „celălalt“ • Trecerea prin foc și apă • Sacrificiul sau „elaborarea“ vechiului corp



Colecţie coordonată de Lavinia Bârlogeanu

MARIE-LOUISE VON FRANZ (1915–1998) se numără printre cei mai importanți psihanaliști jungieni. În 1919, s-a mutat din Germania în Elveția, împreună cu familia. A locuit la Zürich, unde avea să-l cunoască, în anul 1933, pe Carl Gustav Jung, cu care avea să lucreze până la moartea acestuia, survenită în anul 1961. A studiat inițial filologia clasică la Universitatea din Zürich, dedicându-se apoi psihanalizei.

De-a lungul anilor, a publicat peste 20 de volume de psihologie analitică, fiind preocupată în primul rând de universul basmelor și de vis (a interpretat, după cum a afirmat ea însăși, peste 65 000 de vise), temă pe care a cercetat-o în studii care au făcut-o celebră în lumea academică. S-a aplecat și asupra alchimiei, pe care a abordat-o din perspectivă jungiană, și asupra imaginației active. A tradus manuscrise alchimice, a fost cofondator al Institutului C.G. Jung din Zürich, a înființat mai multe centre de studii jungiene, a susținut conferințe în numeroase țări. Printre cărțile sale se numără *An Introduction to the Interpretation of Fairy Tales* (1971), *C.G. Jung. Sein Mythos in Unserer Zeit* (1972), *Alchemical Active Imagination* (1979), *Träume* (1985), *Der ewige Jüngling. Der Puer Aeternus und der kreative Genius im Erwachsenen* (1987), *Psychotherapie. Erfahrungen aus der Praxis* (1990), *Archetypische Dimensionen der Seele* (1994), *The Cat. A Tale of Feminine Redemption* (1999).

Marie-Louise von Franz

Visele și moartea

Ce ne spun visele muribunzilor

„Secretul“ cadavrului și „mormântul lui Osiris“ • Vegetația: copacul, iarba, grăuntele și floarea • Prima nuntă în moarte • Întunecatul drum al nașterii și „demonul deznădejdii“ • Moartea ca sinistrul sau protectorul „celălalt“ • Trecerea prin foc și apă • Sacrificiul sau „elaborarea“ vechiului corp

Traducere din limba germană
Anca Bodogae

Studiu introductiv
Lavinia Bârlogeanu

NEMIRA

Coperta: Alexandru CSUKOR
Ilustrația copertei: William Blake, *Pity*

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
VON FRANZ, MARIE-LOUISE
Visele și moartea. Ce ne spun visele muribunzilor / Marie-Louise von Franz; trad.: Anca Bodogae; studiu introductiv: Lavinia Bârlogeanu. – București: Nemira Publishing House, 2015
ISBN 978-606-758-185-0

I. Bodogae, Anca (trad.)
II. Bârlogeanu, Lavinia (pref.)

159.963

Marie-Louise von Franz
TRAUM UND TOD: WAS UNS DIE TRÄUME STERBENDER SAGEN

Redactor: Claudia VÂLCEANU
Lector: Mihaela STAN
Tehnoredactor: Alexandru CSUKOR

Tiparul executat de TIPARG S.A.

ISBN 978-606-758-185-0

Studiu introductiv

VISUL: NECRUȚĂTOR ȘI LUCID VESTITOR AL MORȚII

Marie-Louise von Franz (1915–1998) a fost cea mai apropiată colaboratoare a lui Carl Gustav Jung, începând din anul 1930 și până la moartea acestuia, în 1961. În momentul în care Jung – după finalizarea perioadei de explorare interioară care a durat 16 ani – a decis că psihologia lui are nevoie de conjuncția cu alchimia, Marie-Louise von Franz l-a însoțit în acest parcurs și a tradus pentru el textele cele mai importante din latină și greacă. Ea este singura autoare invitată de Jung să contribuie la unul dintre volumele operei sale, ceea ce este o dovadă de imensă încredere. În *Mysterium Coniunctionis* (volumul 14 al Operei jungiene) Marie-Louise von Franz scrie despre problematica alchimică a contrariilor în documentul „Aurora consurgens", atribuit lui Toma d'Aquino.

Dar care a fost istoria lor din momentul în care s-au întâlnit?

Marie-Louise von Franz a fost copleșită în anii studenției de impozantul și atrăgătorul doctor Jung, iar impactul afectiv pe care l-a avut asupra ei întâlnirea cu cel care-i va deveni mentor a fost imens. Ea chiar recunoaște, la un moment dat, că s-a îndrăgostit de el nebunește și că a făcut un „transfer groaznic", ceea ce a făcut-o să se comporte ani întregi ca o școlăriță plină de pasiune. Dar această implicare emoțională, departe de a-i afecta munca, a avut un efect benefic asupra carierei și, în ultimă instanță, asupra întregii ei vieți. Inteligența, seriozitatea și puterea de muncă,

pe de o parte, atașamentul față de sistemul jungian, pe de altă parte, l-au convins pe Jung că poate conta pe sprijinul ei în consolidarea identității culturale a psihologiei analitice. Așa se explică faptul că i-a devenit asistentă în munca dedicată „transmutației" alchimice, proces considerat de Jung o parabolă inspirată a individuării.

Alchimia a avut un impact imens nu numai asupra sistemului jungian, ci și asupra vieții personale a lui Jung, în sensul că a constituit motivul separării brutale de Toni Wolff, cea care l-a însoțit în anii dedicați explorării imaginilor interioare și, mai mult decât atât, a lucrat împreună cu el la fundamentarea sistemului psihologiei complexe și analitice. Toni nu a fost de acord să deplaseze aventura lor exploratorie dinspre mitologie, filosofie și gnosticism în direcția alchimiei, ceea ce a făcut ca ea să iasă din viața lui Jung la fel de brusc cum intrase cu ani în urmă. „Eu am înlocuit-o pe Toni Wolff în viața lui Jung", consemnează Deirdre Bair, biografa lui Jung, spusele tinerei Marie-Louise von Franz, care era pe deplin conștientă că, dacă Toni ar fi consimțit să-l urmeze, șansa ei s-ar fi năruit.

Aș vrea să fie foarte clar că apropierea lui Jung de alchimie a constituit o miză enormă, deoarece au putut fi astfel depășite limitele care-l țineau încorsetat, chiar și după încheierea perioadei în care s-a retras din lume pentru a lua contact profund cu Sinele. Instinctul i-a spus că ceva lipsește din strategia lui și tot instinctul i-a arătat și calea pe care trebuia s-o străbată pentru a împlini opera. Von Franz a crezut cu tărie în maestrul ei. Și pe bună dreptate: universul alchimic pe care l-au explorat împreună a constituit pentru el etapa studiilor celor mai consistente, iar pentru ea fundamentul unei cariere cu adevărat excepționale, poziționând-o în prima linie a continuatorilor operei lui Jung. Viața întreagă, după cum spune la un moment dat Marie-Louise von Franz, a beneficiat de un consistent material de reflecție și elaborare din discuțiile pe care le avea împreună cu Jung și din ceea ce îi povestea.

Anii în care s-a format ca analistă sub directa îndrumare a lui Jung n-au fost deloc ușori pentru ea, o persoană introvertită, așa cum se caracteriza ea însăși, din cauza invidiei și geloziei colaboratoarelor mai vechi ale fondatorului psihologiei analitice. Au salvat-o însă forța ei interioară și capacitatea de a se ține la distanță de urzelile grupului din apropierea lui Jung, prin dăruirea în totalitate misiunii asumate de a contribui la dezvoltarea psihologiei

jungiene. S-a dedicat studiului alchimiei, ceea ce i-a făcut suportabilă izolarea socială și absența relațiilor cu tineri de vârsta ei. Cărțile pe care le-a scris însă, inclusiv *Visele și moartea*, pe care o prezentăm în premieră publicului român, arată că a muncit nu numai cu zel, ci și cu rezultate spectaculoase. Asta i-a atras respectul lui Jung și explică de ce el a considerat-o confidenta și prietena lui cea mai apropiată. Când Jung a decis, cu un an înainte de a muri, să accepte propunerea lui John Freeman de a coordona o lucrare destinată publicului larg despre simbolurile cele mai semnificative ale procesului de individuare, ea a fost prima invitată să contribuie la volum și Jung i-a încredințat, în cele din urmă, chiar coordonarea acestui proiect, dându-și seama că viața lui se va sfârși înainte de finalizarea cărții. Iată încă o probă a încrederii și devotamentului pe care Von Franz le-a meritat cu prisosință.

Textele lui Jung de după 1930 au ca accesoriu în susținerea argumentației discuțiile cu Marie-Louise von Franz pe marginea lucrărilor de alchimie traduse de ea, iar cărțile ei iau naștere din împărtășirile generoase ale maestrului său și din subiectele majore ale operei jungiene, cărora reușește să le aducă inestimabile clarificări. Devoțiunea și fidelitatea față de Jung au fost recunoscute în foarte multe situații, dar parcă niciodată atât de emoționat ca în interviul intitulat „Îi datorez totul!", remarcă preluată ca motto de asociația franceză Autour de Marie-Louise von Franz.

Ce spun visele despre moarte?

Cartea *Visele și moartea* este, cred, cea mai spectaculoasă dintre scrierile autoarei. Nu trebuie să mire pe nimeni, dat fiind că vorbim despre moarte, mai precis, despre trauma legată de moarte, care le dă fiori de groază celor mai mulți dintre oameni. De aceea evităm să vorbim despre moarte, facem din ea un tabu, în loc să o transformăm în obiectul unei autentice educații. Oare nu trebuie să ne pregătim pentru ritul de trecere cel mai însemnat? Ei bine, acestui subiect i se dedică Marie-Louise von Franz, dar din altă perspectivă, decât cea a relației terapeutice. Interesul autoarei este să studieze constelările speciale ale inconștientului în fața morții iminente.

Cum ne pregătesc visele pentru moarte?

Știm că visele au o rigoare necruțătoare, ele reprezintă vocea Naturii care grăiește foarte special în apropierea morții. Problema este însă ca noi să putem înțelege modul în care se manifestă Natura și felul în care tinde ea spre conștiență.

Marie-Louise von Franz este o cercetătoare de excepţie. Ea îşi construieşte analiza, situând vastul material oniric în contextele culturale cele mai semnificative, alchimice şi antropologice, construind astfel cadrul comprehensiv cel mai potrivit pentru cercetarea de faţă prin recursul la un imens corpus de date referitoare la moarte. Aş vrea ca cititorii să ştie că această carte nu este o speculaţie pe tema morţii, ci o cercetare serioasă a constelării arhetipale cu totul speciale care însoţeşte în adâncul sufletului procesul trecerii dincolo de viaţă.

Avem tendinţa de a căuta informaţii despre moarte, îndreptându-ne atenţia spre textele referitoare la oamenii care au avut experienţe în apropierea morţii. Ignorăm astfel propriul repertoriu simbolic, care conţine şi fabrică date despre la moartea noastră şi a celor apropiaţi. Nimic nu se compară cu nuanţele şi consistentele detalii furnizate de visele care anunţă şi pregătesc omul pentru moarte.

Visul este, după Marie-Louise von Franz, un adevărat maestru iniţiatic. El ajută spiritual omul în procesul marii treceri. Am putea spune că este nemilos acest învăţător, în sensul că manifestă o totală indiferenţă faţă de faptul că oamenii care sunt în pragul morţii se tem de încercarea care-i aşteaptă. Dacă studiem cu atenţie această atitudine, vedem însă că nu e vorba de absenţa compasiunii, ci de faptul că maestrul iniţiatic nu crede în moarte. Pentru inconştient moartea nu este acelaşi lucru ca pentru fiinţa conştientă, ci, pur şi simplu, o continuare a procesului de individuare, experienţa sufletească mergând mai departe, pe calea ei, în viaţa de după moarte. Visul fabrică evenimentul trecerii fără nicio grijă faţă de Eul obiectiv, ca şi cum ar avea alte priorităţi decât acest Eu sortit să se reîntoarcă în trupul Mamei-Pământ. Vom putea cunoaşte, citind această carte, o mulţime de vise care anunţă sfârşitul corpului fizic, dar şi continuitatea vieţii sufleteşti, vestirea învierii. Ele sunt analizate cu mijloacele specifice psihologiei analitice şi contribuie la consolidarea cercetărilor realizate de alţi jungieni pe această temă. Îi am în vedere, în primul rând, pe Edward F. Edinger, a cărui lucrare *Ego şi arhetip* a fost deja publicată în Colecţia Philemon, dar şi pe Barbara Hannah, ale cărei lucrări le vom oferi publicului român foarte curând.

Cercetarea lui Marie-Louise von Franz este inspirată de ideea lui Jung că fiecare om are sau ar trebui să aibă un mit despre moarte şi să se încreadă în arhetipul care-l conduce şi-l îmbogăţeşte spiritual, atunci când

se apropie marea trecere. În această privință nu avem decât instinctul pe care să ne bazăm, nici o altă funcție psihică nu ne poate ajuta. Pe instinct se înalță tulpina arhetipului ce apare în reprezentările individualizate ale morții, ale învierii și ale vieții de după moarte. Diversitatea lor este impresionantă și trimite spre religiile nebiblice, chiar și la omul modern occidental. Marie-Louise von Franz este de părere că multitudinea imaginilor onirice despre moarte compensează sărăcia simbolică a textelor creștine. Acestea ne spun doar că omul depinde întru totul de grația divină care-i acordă învierea, fără ca el să facă nimic special în acest sens. Dar cel care se pregătește să moară este foarte activ și fabrică simboluri care trimit spre întreaga moștenire culturală a omenirii și spre marile tradiții.

Încă din timpul vieții, unii oameni lucrează intens pentru a-și elabora trupul reînvierii, trupul de lumină, trupul de diamant, corpul spiritual, trupul subtil etc. Întreaga operă de alcătuire a acestor corpuri, care ascund substanța misterioasă a vieții și a nemuririi, pornește de la corpul fizic așa cum este el, corpul material care urmează să fie prelucrat și distilat. Simbolurile scoase la lumină din inconștient pentru a însoți acest proces constituie suportul analizei în cartea de față. Vreau să precizez foarte clar că aceste simboluri sunt specifice individuării, care se declanșează uneori foarte dramatic în a doua parte a vieții și care, în ultimă instanță, nu înseamnă nimic altceva decât pregătirea omului pentru moarte. Cu cât omul se pregătește mai bine pentru moarte, urmărind și deslușind exigențele simbolice ale propriei individuări, cu atât trecerea lui este mai liniștită. E adevărat că imaginile despre moarte sunt cel mai adesea angoasante, dar ceea ce contează este maturitatea psihică a omului care se pregătește să treacă și faptul de a fi stabilit o relație consistentă cu Sinele lui.

Interesul autoarei pentru problema morții continuă o mai veche frământare a lui Jung, care se ocupa intens de propria lui moarte, dar și de moartea celor apropiați. Jung era convins că visele iau foarte în serios problema morții și încearcă să-i pregătească pe oameni pentru această experiență. Ele anunță cu multă rigoare visătorul despre moartea iminentă. Asta înseamnă că inconștientul știe viitorul și ni-l anunță prin intermediul viselor. Iata de ce trebuie să privim cu atenție visele. Este exact ceea ce face Marie-Louise von Franz în această cercetare. Ea povestește într-un interviu despre visul inițiatic al unui pacient, care-l pregătea pentru o moarte apropiată, deși visătorul

nu suferea de nicio boală când a făcut visul. Fatalitatea prevestirii a fost foarte tulburătoare pentru Marie-Louise von Franz. Ea a înțeles imediat că bărbatul respectiv nu mai avea nicio șansă, deși abia trecuse de 50 de ani și era complet sănătos, iar visul nu făcea referire la o moarte violentă, provocată de vreun accident. După câteva luni, pacientul respectiv a murit din cauza unui virus gripal. Această întâmplare a convins-o definitiv că Jung avea perfectă dreptate să considere visul un fenomen al naturii spre care trebuie să privim cu respectul pe care-l datorăm acestei forțe misterioase, în brațele căreia suntem cu toții, indiferent că ne declarăm religioși sau atei.

Marie-Louise von Franz depășește în cercetarea ei orice dispută ideologică și păstrează o singură întrebare: Ce ne spune natura despre moarte? Mai precis, ce mărturisesc visele noastre, ca fapte ale naturii, despre moarte? Iată ce declară ea în interviul acordat postului *France Culture* după apariția volumului *Visele și moartea* în limba franceză: „Am descoperit – și asta confirmă ceea ce Jung a spus de multe ori sau a mărturisit în anumite scrisori către apropiați, chiar dacă nu a făcut multe referiri în textele din operă – că inconștientul crede într-o viață viitoare și că visele fac referiri clare la continuarea vieții."

În profundă consonanță cu Jung, Marie-Louise von Franz insistă asupra familiarizării omului cu perspectiva morții și pune problema unei educații în acest sens, a familiarizării cu punctul de vedere al inconștientului care ne pregătește nu în ideea unui sfârșit total odată cu moartea, ci mai degrabă pentru continuitatea procesului vital din noi înșine, ceea ce nu putem sesiza în starea obișnuită de conștiință.

Această impresionantă cercetare despre visele care prevestesc moartea și continuarea individuării după marea trecere este un instrument excelent pentru fiecare cititor, indiferent de convingerile religioase, de profesie și chiar de vârstă, pentru că oferă instrumente capabile să contribuie la gestionarea Marii Transformări prin care ne este dat să trecem cu toții și poate că am trecut deja de foarte multe ori. Putem scăpa de îngrozitoarea frică legată de moarte? Cred cu tărie că a cunoaște cât mai multe lucruri despre Transformarea care începe încă din timpul acestei vieți și continuă după moarte poate ajuta enorm la crearea unei perspective mai adecvate, capabile să destructureze frica. Și mai cred, de asemenea, cu tărie că procesul

de individuare, în măsura în care este conştientizat, creează o relaţie stabilă cu Sinele şi această relaţie face o diferenţă semnificativă în atitudinea faţă de moarte: unii oameni ies din lume exact aşa cum şi intră, strigând şi dând din picioare, alţii fac experienţa trecerii cu graţie. În spatele atitudinilor evocate stă o muncă fundamentală de extindere a conştienţei: acesta pare a fi mesajul nu doar al cărţii de faţă, ci al tuturor referirilor la moarte făcute de Marie-Louise von Franz şi de alţi autori din Colecţia Philemon.

LAVINIA BÂRLOGEANU



Fig. 1: Nuntă în moarte ca motiv pe un sarcofag etrusc

INTRODUCERE

Această carte nu tratează, precum majoritatea lucrărilor de psihologie despre moarte, problema relației terapeutice cu muribunzii. Întrebarea pe care o urmăresc eu este: ce ne spune inconștientul, lumea instinctelor noastre, în fața unei morți iminente?

Visele nu se lasă manipulate, după cum bine știm. Ele sunt, într-un fel, chiar vocea Naturii manifestată în noi. De aceea, ne putem întreba cum ne pregătește natura însăși pentru moarte? Din această întrebare provine și prima dificultate a cercetării: tocmai pentru că visele preferă să se manifeste în imagini, cum putem garanta că interpretarea pe care le-o dăm este cea potrivită? Pentru a rezolva problema și mai ales pentru că în cazul visului vorbim despre o activitate general umană, am recurs la surse de factură etnologică și alchimică. Am încercat, așadar, să plasez visele muribunzilor în contexte cât mai generale, iar în acest sens, tradiția alchimică este relavantă pentru că, spre deosebire de tradiția religioasă oficială, are mult mai mult material referitor la problema morții.

Cartea se constituie, în principal, din patru aspecte tematice:

(1) Vise și trăiri ale muribunzilor în epoca contemporană;

(2) concepțiile de bază ale psihologiei jungiene despre cea de-a doua jumătate a vieții omului și despre moarte;

(3) simbolistica morții și a învierii în tradiția alchimică apuseană – trei domenii în care mă simt acasă. În afară de acestea, aduc în discuție, foarte pe scurt;

(4) anumite aspecte ale cercetării parapsihologice.

Ne-am putea întreba dacă ar mai fi ceva de adăugat în torentul contemporan de literatură de specialitate pe tema morții.[1] Totuși, doar în foarte puține dintre aceste lucrări se ține seama de manifestările inconștientului în vis sau sunt menționate în treacăt. De exemplu, Elisabeth Kübler-Ross s-a ocupat în detaliu de fenomenul dezvoltării personalității în fața morții[2], dar în cea mai mare parte, a descris procesele observabile conștient și tot ce se întâmplă în adâncul inconștientului a rămas prea puțin cercetat. Edgar Herzog[3] și Ingeborg Clarus[4] abordează, spre exemplu, tema morții din perspectiva lui C.G. Jung, dar ambele cărți se învârt în jurul procesului „mori-și-devii", așa cum se întâmplă în procesul individuării de-a lungul vieții. Niciunul nu se ocupă de visele oamenilor aflați efectiv la scurtă distanță de sfârșitul fizic. Barbara Hannah[5] tratează, în schimb, o serie interesantă de vise ale unui muribund, în timp ce Edward Edinger[6] a publicat o serie de douăsprezece vise ale unui pacient aflat pe patul morții, însoțită de o remarcabilă interpretare. În aceste vise, Edinger subliniază înrudirea evidentă a imaginilor

---

[1] Doresc să aduc aici cele mai calde mulțumiri mai tânărului meu prieten, Manolis Xipolitas-Kennedy, care mi-a înlesnit o largă perspectivă asupra literaturii existente, pe care, fără ajutorul lui, nu aș fi reușit să o birui. De asemenea, mi-a pus la dispoziție disertația sa încă nepublicată, *Archetypische Erfahrung in der Nähe des Todes*, Innsbruck, 1980.

[2] Elisabeth Kübler-Ross, *Reif werden zum Tode*, Stuttgart, 1975. Vezi și *Verstehen, was Sterbende sagen wollen*, Stuttgart ,1981.

[3] Edgar Herzog, *Psyche und Tod*, Zürich, 1960.

[4] Ingeborg Clarus, *Du stirbst, damit du lebst*, Fellbach, 1979.

[5] Barbara Hannah, „Regression und Erneuerung im Alter", în *Psychotherapeutische Probleme*, Zürich, Stuttgart, 1964, pag. 190 și urm.

[6] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, New York, 1972. În română: Edward Edinger, *Ego și arhetip*, trad. Claudiu Pănculescu, Nemira, București, 2014.

onirice cu cele ale tradiției alchimice. Aș mai menționa și valoroasa lucrare a lui Jane Wheelwright[1], în care autoarea descrie întreaga desfășurare a analizei unei tinere muribunde. Referințe la vise apar și în lucrările lui Mark Pelgrin[2] și Frazier Millie Kelly[3] la care voi face trimiteri frecvente. În sfârșit, în timpul cât elaboram acestă lucrare, David Eldred a adunat și analizat excepțional, în disertația sa[4], imaginile pictate de o femeie simplă din Elveția, bolnavă de cancer. În aceste imagini apar cam toate motivele care vor fi discutate și în această carte. Așa cum se pare, aproape întotdeauna anumite structuri arhetipale fundamentale însoțesc, în adâncul sufletului, procesul morții. Voi reveni adesea la lucrarea lui Eldred.

Am comparat o parte din motivele onirice cu trăirile în apropierea morții, analizate în bogata literatură a zilelor noastre. În ceea ce privește tematica și mărturiile, visele nu diferă, în principiu, de anumite trăiri ale morții, dar sunt mult mai nuanțate și mai bogate în imagini. Experiențele-în-apropierea-morții (E-A-M) se înfățișează, prin comparație cu visele, mai schematice și mai influențate de cultura de proveniență a persoanelor care le trăiesc. Oamenii par să experimenteze în aceste stări ceva incomunicabil, căruia îi adaugă apoi imagini specifice culturii din care provin; în schimb, visele sunt în sine mult mai plastice și mai bogate în detalii.

Analiza oamenilor în vârstă oferă o abundență de simboluri onirice menite să-i pregătească spiritual pentru moartea apropiată. Și totuși, rămâne adevărată și observația lui C.G. Jung că psihicul inconștient dă destul de puțină atenție morții ca sfârșit brusc al vieții fizice și se comportă ca și când viața sufletească, respectiv, procesul de individuare a fiecăruia ar merge, pur și simplu, mai departe. Dar există, totodată, și vise care anunță simbolic atât tema sfârșitului vieții fizice, cât și o continuare explicită dincolo de moarte.

---

[1] Jane Wheelwright, *Death of a Woman*, New York, 1981.

[2] Mark Pelgrin, *And a Time to Die*, Londra, 1961.

[3] Frazier Millie Kelly, *Dreams and Preparation for Death*, Londra, 1979.

[4] David Eldred, *The Psychodynamics of the Dying Process*, iunie 1982 (nepublicată).

Se pare că inconștientul „crede" în mod vădit într-o viață după moarte. Desigur, scepticii ar putea spune că asemenea vise sunt simple iluzii. Lor li se poate replica în acest fel: experiența generală nu ne arată, în niciun caz, că visele ar reflecta exclusiv dorințe inconștiente.[1] Dimpotrivă, cel mai adesea, visele figurează, așa cum subliniază Jung, un „eveniment" sufletesc „natural", prezent, complet obiectiv, neinfluențat de dorințele Eu-lui. În cazurile în care visătorul sau visătoarea se iluzionează cu privire la propria moarte iminentă sau nu este conștient(ă) de apropierea acesteia, apar de multe ori vise care o anunță brutal, fără milă. Așa sunt, de exemplu, visele în care apare motivul ceasului care stă și nu mai poate fi pus în funcțiune sau al visătorului care își vede propriul Pom al vieții tăiat, doborât la pământ.

Uneori, moartea se anunță într-un mod și mai clar, precum în acest caz: Un coleg analist asista o femeie tânără, cu corpul complet cuprins de metastaze. Într-un final cancerul îi afecatase și creierul, de aceea pacienta era mai mereu inconștientă. Analistul continua, totuși, să o viziteze, timp în care stătea tăcut lângă ea. Cu douăzeci și patru de ore înainte de a deceda, pacienta a deschis ochii brusc și i-a povestit următorul vis:

> *Stau lângă patul meu, în salon și mă simt puternică și sănătoasă. Soarele intră pe fereastră și inundă încăperea. Medicul era acolo și spunea: „Da, Domnișoară X, v-ați însănătoșit complet, în pofida tuturor așteptărilor. Puteți să vă îmbrăcați și să părăsiți spitalul." Atunci m-am întors și am văzut în pat cadavrul meu!*

Evident, mesajul consolator al inconștientului că moartea înseamnă „însănătoșire" și că există o continuare a vieții nu poate fi interpretat în acest caz ca iluzie, fiindcă, în același timp, visul anunță brutal și clar sfârșitul vieții corporale.

---

[1] Aceasta este o interpretare mai veche a lui Freud, care, însă, la o mai atentă considerare a viselor, nu stă în picioare.

Pe parcursul lucrării, voi reda mai multe vise în care sfârşitul vieţii corporale este clar prezentat. Dar aproape de fiecare dată este însoţit – ca şi în visul de mai sus – de afirmaţii care indică o continuare a vieţii visătorului. De altfel, Jung accentuează că a se obişnui cu posibilitatea morţii este „o preocupare deosebită a omului care îmbătrâneşte". „Omului i se pune un ansamblu de întrebări imperioase şi el ar trebui să răspundă. În acest scop, ar fi bine ca omul să aibă un mit despre moarte, căci *raţiunea* nu-i arată nimic altceva decât groapa întunecată în care va coborî. Or mitul ar putea oferi privirii sale alte imagini, despre viaţa în ţara morţilor, imagini care să-l ajute şi să-l îmbogăţească. Dacă el crede în ele sau dacă le acordă măcar o oarecare încredere, atunci are la fel de multă dreptate sau se înşală la fel de mult ca unul care nu crede deloc în ele. Însă în timp ce cel care neagă se îndreptă spre neant, cel care se încrede în arhetip merge pe urmele vieţii până la moarte. Ce-i drept, amândoi plutesc în incertitudine, însă unul merge împotriva instinctului său, pe când celălalt merge împreună cu el, ceea ce înseamnă o diferenţă şi un avantaj considerabil în favoarea celui din urmă."[1]

În cele ce urmează voi interpreta vise arhetipale ale muribunzilor, amplificându-le în principal din perspectiva simbolisticii ritualului egiptean al morţilor şi a celei înrudite, simbolistica alchimică. Spre deosebire de acestea, în reprezentarea colectivă din creştinismul oficial domneşte, referitor la tema continuării vieţii dincolo de moarte, o lacună evidentă: se propovăduieşte nemurirea sufletului şi învierea trupului, dar aceasta din urmă are loc oarecum brusc, la sfârşitul lumii, printr-un act de graţie al Domnului. Vechiul trup este miraculos reînfiinţat. Este o taină care trebuie „crezută" şi nu există explicaţii precise despre „cum" se întâmplă minunea.

---

[1] *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung*, editată de Aniela Jaffé, Olten, Freiburg, 1971, p. 308 şi urm. În română: C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecţii, consemnate şi editate de Aniela Jaffé*, trad. Daniela Ştefănescu, Humanitas, Bucureşti, 2010, p. 350.

În zelul lor de a opune celorlalte religii contemporane creștinismul ca pe ceva complet nou și superior, majoritatea teologilor[1] a încercat să accentueze aspectul *concret* istoric al vieții lui Iisus și al învierii Sale, să tăgăduiască orice legătură cu tradiția antică a zeilor care mor și învie ca Attis, Adonis, Osiris, precum și să reproșeze religiilor păgâne lipsa de claritate și precizie. Astfel, de exemplu, B. Friedrich Nötscher accentuează imprecizia reprezentărilor vieții după moarte în cultura antică egipteană și culturile orientale anterioare și devalorizează multe reprezentări din Vechiul Testament ca fiind simple figuri de stil.[2] Această abordare are, mi se pare, un efect de *sărăcire a simbolului*. Dacă, așa cum este îndeobște recunoscut, religiile nebiblice ale Antichității târzii conțin imprecizii și contradicții aparente, ele au, în schimb, avantajul de a propune o lume de reprezentări ale morții, învierii și vieții după moarte mult mai bogată în simboluri și imagini arhetipale. Și astăzi încă aceste simboluri mai participă la definirea sufletul omului modern. În afară de aceasta, diferența vizibilă între produsele spontane ale inconștientului și învățătura creștină oficială este aceea că în creștinism omul rămâne complet pasiv în desfășurarea evenimentului învierii: un act pur de grație al Domnului îi redă viața. Spre deosebire, în tradiția alchimică, adeptul creează, încă din timpul vieții, un *Opus* (opera alchimică), propriul trup al învierii. Și pentru el este importantă grația lui Dumnezeu, fără de care opera lui nu poate reuși. La fel, anumite metode orientale de meditație servesc la crearea în interior a unui „trup de diamant" care supraviețuiește morții fizice.

Astăzi numeroși teologi moderni, aparținând ambelor confesiuni creștine, s-au îndepărtat de concretismul concepțiilor creștine timpurii. Pentru ei, învierea devine „deșteptare iminentă (Auferstehung zur Naherwartung)": fiindcă în moarte timpul liniar istoric încetează, „Judecata de Apoi" are loc, în concepția lui Boros, imediat după

---

[1] Vezi Friedrich Nötscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (1970), Darmstadt, 1980, p. 300 și urm. Vezi și literatura citată și completările lui Josef Scharbert.

[2] Ibid, p. 301.

moarte.[1] Conform altei interpretări, omul devine după moarte, așa cum explică Karl Rahner, „atotcosmic" și se intergrează într-o *materia prima* universală. Aici îl găsește pe Hristos ca „Domn al Lumii".[2] Învierea nu mai este, așadar, gândită ca restaurare a vechiului corp, ci este interpretată ca o continuare a existenței persoanei într-un „corp spiritual" sau într-un fel de „materie interiorizată"[3]. Un astfel de proces de „interiorizare a materiei" sau a planului de fond al universului este, însă, pur și simplu, postulat. Contrar acestei abordări, alchimiștii Antichității s-au străduit, utilizând întotdeauna metode *empirice*, să pătrundă mai adânc taina vieții de dincolo de moarte, creând simboluri mitice izbitor de asemănătoare cu visele noastre care, și ele, sunt produse inconștiente spontane.

În introducere la *Psihologie și alchimie*[4], Jung arată cum simbolistica alchimică a produs teme noi în compensarea orientării exclusiv spirituale a creștinismului: „Alchimia se formează ca un subcurent față de creștinismul care domină la suprafață. Ea se află într-un astfel de raport cu acesta precum un vis față de conștiință și, așa cum acesta compensează conflictele conștiinței, tot astfel alchimia încearcă să umple golurile lăsate de încordarea contrariilor în creștinism... Convertirea istorică, universală, a conștiinței înspre partea «masculină» este compensată mai întâi prin aspectul feminin și chtonic al inconștientului. Deja în anumite religii precreștine apare o diferențiere a masculinului sub forma specificării tată-fiu, transformare care va dobândi apoi în creștinism o semnificație majoră. Dacă inconștientul ar fi fost doar complementar, atunci ar fi însoțit

---

[1] Deja Arthur Schopenhauer scrie (*Parerga*, I, p. 245): „Pe aceasta se întemeiază caracterul de cea mai înaltă importanță, sărbătoresc și totodată groaznic al ceasului morții. Este o criză în cel mai puternic înțeles al cuvântului – o judecată universală." (n.a.)

[2] Karl Rahner, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones Disputatae, vol. 2), Freiburg, Basel, Viena, 1958, p. 23 și 61.

[3] Vezi Gisbert Greshake și Gerhard Lohfink, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterbilichkeit*, Freiburg, Basel, Viena, 3, 1978, în special p. 170 și urm. și p. 1963 (Teilhard de Chardin).

[4] C.G. Jung, GW 12, par. 26 și urm. În română: C.G. Jung, OC 12, „Psihologie și alchimie", trad. Carmen Oniți și Maria Magdalena Angelescu, Teora, București, 1998.

această transformare a conștiinței prin scoaterea în evidență a mamei și a fiicei, pentru care există materialul necesar în cadrul mitului Demeter-Persefona. El a preferat însă, așa cum arată alchimia, tipul Kybele-Attis în forma *prima materia* și *filius macrocosmi* și astfel s-a dovedit nu complementar, ci compensator..."[1]

Or problema morții constituie ea însăși un domeniu în care s-a desfășurat același proces de compensare. Creștinismul, punând accent exclusiv pe spirit, a dat prea puțină atenție sorții cadavrului, iar restaurarea trupului la sfârșitul lumii printr-un miracol divin este un simplu postulat dogmatic.

Cum vom constata din materialul reunit în primul capitolul, omul arhaic păgân a fost intens preocupat de semnificația trupului și a degradării sale în moarte, ceea ce a dus la bănuială că există o taină a trupului, nu fără legătură cu soarta sufletului după moarte. Secretul l-au presimțit și alchimiștii în a lor *prima materia* sau într-un *corp subtil* pe care l-au sondat cu mai mult interes decât cel acordat materiei opace a vizibilului. Pentru ei, acest corp subtil ascundea elixirul vieții și secretul nemuririi pe care încercau să le distileze din corpul material brut.

Cercetările lui Henry Corbins au arătat că și islamul, la fel ca și creștinismul, s-a aflat într-o situație asemănătoare. La sunniți, ideea de înviere este la fel de sumară, dar compensată de bogatele reprezentări simbolice ale anumitor mistici șiiți direct influențați de tradiția alchimică timpurie greco-egipteană și de gnostici.

Din aceste motive mi s-a părut important să mă refer la simbolistica alchimică și mistică. De fapt, în visele muribunzilor predomină imagini apropiate de aceste sisteme de reprezentări. În alchimie, în mistică și în cazul viselor ne aflăm în fața *celor mai naturale* imagini *sufletești,* încă nedogmatizate, despre procesul morții și al vieții de dincolo de moarte.

Alchimiștii, așa cum vom vedea, s-au ocupat de problema corpului subtil legându-l de ritualul religios al mumificării și de liturghia

---

[1] C.G. Jung, OC 12, „Psihologie și alchimie", trad. Carmen Oniți și Maria Magdalena Angelescu, Teora, București,1998, par. 26.

morților din cultul egiptean antic. Ca întotdeauna, acolo unde omul se confruntă cu un mister, cu ceva necunoscut – fie că e vorba de originile lumii sau de enigma vieții și a morții – inconștientul schițează în contraparte modele „mitice", scheme arhetipale care par proiectate în neant. Aceasta este valabil și pentru misterul care învăluie moartea. Simbolurile schițate de inconștient în fața morții – căci vorbim de simboluri și nu de relatări cu substrat concret – vor face obiectul exclusiv al lucrării de față.

Vom vedea că aproape toate simbolurile din visele muribunzilor sunt imagini ce apar și pe parcursul procesului de individuare, mai ales în a doua jumătate a vieții. Cum a remarcat Edward Edinger, este ca și cum procesul de individuare, dacă nu a fost susținut cu suficientă conștiință și cu un interes viu, se manifestă la finalul vieții cu un ritm accelerat, ca și când ar fi telescopat. Procesul de individuare este, chiar literalmente, o autentică pregătire pentru moarte și, de aceea, *visele de individuare și cele de moarte nu se disting prin nimic unele de altele în simbolismul lor arhetipal*.

Într-un excelent articol, D.I. Lauf[1] accentuează tocmai asemănarea simbolicii individuării cu povestirile mitice privitoare la viața de după moarte. El arată că aici par să lucreze aceleași arhetipuri – structuri psihice fundamentale care conduc mereu la reprezentări simbolice asemănătoare. Lauf atinge, în special, următoarele teme: separarea elementelor, în analogie cu miturile Creației, motivul marii treceri sau al călătoriei, traversarea unei ape sau a unui pod cu unul sau doi însoțitori, reconstituirea defunctului sub forma unui corp spiritual sau a unui corp de după moarte, cântărirea sufletului sau judecata în fața unei instanțe, reîntoarcerea într-o altă lume, în sfârșit, posibilitatea reîncarnării. Vom vedea că pot apărea și alte motive și într-o ordine diferită, ceea ce nu are o importanță aparte.

Celor trei domenii deja menționate – psihologia profunzimilor, visele și simbolistica alchimică – le-am adaugat în lucrarea mea și un al patrulea – spiritismul, un domeniu problematic, așa cum era de

---

[1] Detlef Ingo Lauf, „Im Zeichen des großen Übergangs", în *Leben und Tod in den Religionen*, Darmstadt, 1980, p. 80 și urm.

așteptat. Întrebarea firească este dacă nu ar trebui să ne interesăm și noi de spiritism, de cercetarea în domeniul parapsihologiei și de fizica modernă, în măsura în care noua fizică se interesează deja de parapsihologie și de psihologia profunzimilor? Deși nu mă îndoiesc în sine de autenticitatea anumitor fenomene parapsihologice, amestecul intim de veridic și de fantezie care se întâlnește în spiritism m-a descurajat. Am decis, de aceea, să mă limitez ocazional la a indica *simbolismul arhetipal* al acestor fenomene, fără a discuta problema „realității"[1] lor.

În acest domeniu, de fapt, un singur lucru este sigur: cele mai multe evenimente parapsihice se petrec după un model arhetipal care poate fi înțeles și interpretat tocmai grație psihologiei. În schimb, mă văd incapabilă să tranșez dilema dacă în ședințele de spiritism intervin cu adevărat persoanele decedate sau este vorba numai de complexe ale participanților și de conținuturi ale inconștientului colectiv. Fără îndoială, acestea din urmă apar cel mai frecvent.

Emilian Mattiesen, în cuprinzătoarea lucrare de referință, *Das persönliche Überleben des Todes*, încearcă să conteste[2], o dată pentru totdeauna, interpretarea animistă a fenomenelor parapsihologice care susține că în ședință intervin complexe sau sufletele parțiale ale participanților. Dar în epocă nu era cunoscut ceea ce astăzi știm despre inconștient și, în special, despre inconștientul colectiv, astfel că unele dintre argumentele sale nu mai sunt decât pe jumătate valide. Acum știm că „în inconștient există *o cunoaștere*, pe care Jung o caracterizează drept *cunoaștere absolută*"[3]. Înseamnă că inconștientul poate să știe lucruri pe care, conștient, nu le cunoaște nimeni altcineva. Toate datele și dovezile de identi-

---

[1] La fel ca Aniela Jaffé în cartea ei, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, Zürich, 1958.

[2] Interpretarea spiritelor ca euri inconştiente divizate, adică, în terminologia modernă, complexe autonome.

[3] C.G. Jung, „Synchroniztät als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", GW 8, par. 902 şi urm. şi par. 921. În română: C.G. Jung, OC 8, „Sincronicitatea ca principiu al corelaţiilor acauzale", trad. Viorica Nişcov, Trei, Bucureşti, 2013, par. 921.

tate ale „spiritelor”, furnizate în ședințele de spiritism, pot fi explicate, așadar, ca provenind și din inconștientul colectiv al grupului de participanți, nu numai dintr-un autentic mesaj al celui decedat. Fenomenele de materializare rămân singurele neatinse în mod direct de acest argument. Totuși, „cred” că morții se manifestă uneori efectiv prin intermediul unor fenomene parapsihice, chiar dacă pentru moment nu putem „demonstra” acest lucru.

Ne aflã într-o situație asemănătoare și atunci când trebuie să interpretăm visele în care morții apar persoanelor încă în viață. Voi reda câteva vise de acest fel pe parcursul cărții. Le voi interpreta pe plan obiectiv, adică neexplicându-le prin elemente subiective ce țin de visător, ci ca manifestări autentice ale supraviețuirii post-mortem a unui defunct.

Eu însămi am avut câteva vise pe care Jung le-a interpretat în acest mod, ceea ce, la început, m-a surprins. Jung nu mi-a spus niciodată de ce alege să interpreteze obiectiv anumite vise, când, de regulă, acorda preeminență semnificației subiective a imaginilor, altfel spus, considerându-le conținuturi psihice ale visătorului, emanând de la propriul lui inconștient.

Apoi, într-o zi, o analistă m-a rugat să studiez împreună cu ea visele unei paciente. Era vorba despre o tânără fată care își pierduse logodnicul (era pilot) într-un accident de aviație. Pacienta îl visa aproape în fiecare noapte, iar analista și cu mine am interpretat figura pilotului care apărea în vis ca imagine a *animus*-ului fetei, proiectată în logodnic. Inconștientul părea să tindă spre o retragere a proiecției, vindecând-o progresiv, de pierderea sufletească și dezlegând-o de legătura cu cel mort. Șase vise, totuși, păreau să excludă această interpretare și i-am spus analistei că în *aceste vise*, viziunea pilotului este probabil chiar decedatul care o vizita și o consola pe fată în vis. Analista, cu înclinație spre raționalizare, a fost indignată și a cerut o consultație cu Jung căruia i-a prezentat întreaga serie de vise. Fără nicio ezitare, Jung (care nu știa nimic despre alegerea mea) a selectat aceleași șase vise și le-a interpretat ca obiective.

Am, așadar, impresia că putem „simți” dacă un vis folosește imaginea unui mort ca simbol pentru ceva din interior sau îl reprezintă

„cu adevărat" pe decedat, însă este greu să stabilim criterii general valabile pentru această distincție. Mai degrabă, se poate spune că dacă interpretarea subiectivă nu are deloc sau are prea puțin sens, e preferabil să recurgem la interpretarea obiectivă, îndeosebi atunci când visul este foarte numinos. În acest domeniu, cercetarea este deschisă și rămân multe întrebări cărora astăzi le putem da doar răspunsuri ipotetice.

Aceluiași domeniu problematic, al patrulea din lucrearea noastră, îi aparține și întrebarea dacă există un *corp subtil* și, corolarul ei, dacă există o continuitate neîntreruptă între suflet și corp, în alte cuvinte, între obiectul psihologiei analitice și fizica atomică modernă. Voi relua aceste întrebări la finalul cărții, oricât de provizorii ar fi ipotezele care le subîntind. Cititorul neinteresat de ele, le poate liniștit da la o parte. Pentru mine ele sunt importante fiindcă este vorba de aceleași idei înspre care tindea și tradiția alchimică: o concepție despre lume în care psihicul și materia sunt o singură realitate, unde moartea nu este decât într-un sens o separare a „materiei" și „psihicului", în esență fiind o metamorfoză psihofizică.

Să precizăm, în final, că vise autentice de moarte pot apărea și la oamenii care trec de mijlocul vieții. Ele nu înseamnă, însă, o moarte iminentă, ci sunt interpretabile, mai degrabă, ca *memento mori*, ca o amintire a momentului inevitabil; apar, de obicei, atunci când eul se păstrează încă într-o atitudine prea juvenilă și este chemat la o reflecție mai profundă. În această carte voi aborda numai vise urmate la scurtă vreme de moarte.

1

„SECRETUL“ CADAVRULUI ȘI „MORMÂNTUL LUI OSIRIS“

Cea mai mare dificultate în a ne reprezenta propria viață după moarte sau în a crede în continuarea vieții celor cărora noi le supraviețuim, vine, fără îndoială, din faptul că, în timpul vieții, ne identificăm, aproape complet, cu corpul nostru. Întreg sentimentul de identitate a eului este legat de corp. Acest sentiment este rezultatul unei îndelungate tradiții istorice și a constituit dintotdeauna o problemă.

Studiile de etnologie comparată[1] au revelat că în culturile îndepărtate, omul a reușit cu greu să se desprindă de ideea că mortul nu mai este identic cu corpul său. Etnologia vorbește despre motivul „cadavrului viu" mai ales pentru că, la începuturi, corpul mortului a fost tratat, în mare măsură, la fel precum cel viu. În multe locuri, de exemplu, la popoarele germanice, cadavrul era păstrat o lună sau chiar mai mult, în casă.[2] Pentru a face posibil acest lucru, se foloseau mijloace de conservare a cadavrului, pe termen scurt.[3]

---

[1] Vezi, de exemplu, Kurt Ranke, „Indogermanische Totenverehrung", *Folklore Fellow Communications*, vol. LIX, nr. 140, Helsinki, 1951, p. 164 și urm. și literatura citată.

[2] Vezi ibid, p. 171.

[3] Ibid, p. 153.

În preajma acestuia se bea, se mânca și se juca.[1] La alte popoare, cadavrul se păstra până în faza incipientă de putrefacție sau chiar până la faza de schelet, în casă sau într-un mormânt de adâncime relativ mică, în proximitatea casei, rămășițele fiind abia apoi înhumate mai adânc.[2] Credința era că, în acest fel, sufletul mortului rămâne în preajma celor vii. Anumite popoare credeau că în această perioadă, defunctul poate chiar să întrețină relații sexuale, sub formă de *incubus* sau *succubus*, cu soția sau soțul supraviețuitor.[3] Chiar și acolo unde exista indubitabil credința că mortul pleacă într-o lume de apoi, persistau obiceiuri de a trata cadavrul ca reprezentant al defunctului.[4] Este cazul așa-numitului obicei al ospătării mortului, răspândit la numeroase popoare. În multe locuri, se înfigea un tub în mormânt, la nivelul capului, pentru ca defunctul să poată consuma[5], „cu adevărat", ofrandele lichide, sau se lăsa o gaură pentru „respirație". În cazul ofrandelor de hrană, se credea că defunctul le mănâncă efectiv și se susținea că ele se împuținează de pe mormânt, la pomana mortului. O „spiritualizare" a acestei concepții pare a se fi răspândit treptat abia atunci când a început să se creadă că defunctul se hrănește cu „aroma" sau „aburul" ofrandelor și nu cu ofrandele în sine sau odată cu obiceiul de a reprezenta pe hârtie lucrurile necesare mortului în lumea de dincolo. De pildă, în China, această hârtia era arsă ca „imaginea" lucrurilor să ajungă odată cu fumul în cealaltă lume. Cu timpul, în multe locuri, defunctul a început să fie reprezentat, în cadrul ceremoniilor funerare, de un om viu care purta îmbrăcămintea mortului, cadavrul în sine nemaifiind, așadar, considerat *absolut legat* de personalitatea mortului.

Toate acestea au condus la obiceiul de a confecționa un fel de păpușă ca reprezentare a mortului sau o construcție simbolică ce înlocuia cadavrul. Indigenii Golden din Siberia, de exemplu,

---

[1] Ibid, p.10, note de subsol 2 și 3, și p. 11.

[2] Vezi Franz Cumont, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 16 și urm.

[3] Vezi Cumont, ibid, p. 29.

[4] Ranke, *Indogermanische Totenverehrung*, p. 153.

[5] Ibid, p. 176.

așterneau pe patul defunctului o pânză albă și peste ea puneau o pernă cu câte o mandală desenată pe fiecare parte. Apoi, în fața acesteia puneau figura de lemn a lui Ayami-Fonyalko, spiritul ocrotitor al morților. La final, figurii i se așeza în gură o pipă aprinsă și toate jertfele destinate decedatului se aduceau acestei plăsmuiri. La chinezi, o păpușă confecționată din pânză, denumită *Moon-Go*, servea aceluiași scop. Se credea că spiritul defunctului sălășluiește acum în aceast artefact și nu în cadavrul în sine.[1] În anumite zone din Coreea și, de asemenea, în Tibet se confecționează și astăzi astfel de reprezentări ale morților. Japonezii fac și ei un așa-numit *tamashiro*, un receptacul care poartă sufletul defunctului în timpul ritualului funerar. În China, arborele genealogic servește, în fapt, aceluiași scop[2], la fel ca și statuia defunctului, pe care vechii egipteni o așezau în *serdab*.

Cutumele evocate arată că identificarea primitivă a mortului cu propriul cadavru s-a atenuat treptat, omul începând să diferențieze cadavrul de un simbol al „identității concrete", un receptacul. Totuși, morții trebuiau să continue și în a avea un „corp" pentru a nu se pierde în univers sau pentru a avea un *pied à terre* când vroiau să-și viziteze aparținătorii.

Nu doar că o lungă perioadă istorică morții au fost identificați cu cadavrul, dar, la începuturi, nici reprezentarea locului de ședere al morților nu era bine diferențiat de locul cadavrului în mormânt. Concepția răspândită a unei lumi a morților plină de țărână și viermi, umedă, rece și întunecată arată că imaginea acesteia nu putea fi despărțită de imaginea condiției reale a cadavrului din mormânt. Cuvântul *Scheol*, folosit în Vechiul Testament pentru a denumi regatul morților, este parțial identic cu cuvântul „groapă", locul unde era așezat mortul. Și lumea germanică a morților, Hel, lumea vechilor mexicani, Mictlan, sau tristul Hades al grecilor și alte locuri ale morții au aceleași sumbre trăsături.

---

[1] Vezi Ivan A. Lopatin, *The Cult of the Dead Among the Natives of the Amur Basin*, Haga, 1960, mai ales p. 128 și urm.

[2] Ibid, p. 126 și urm.

În multe culturi avansate, apare mai târziu tendința separării lumii de dincolo în două sau mai multe teritorii. Doar oamenii obișnuiți, cei răi sau cei care au murit într-un anumit fel mai pleacă într-un loc atât de întunecat, în timp ce aleșii ajung într-o lume de dincolo fericită, situată, de cele mai multe ori, deasupra pământului. În Hadesul sumbru al noilor greci nu există, de exemplu, medici, preoți sau sfinți, iar vechii greci credeau că inițiații în Misterele Eleusine nu ajung în Hades, ci în minunatul Elizeu sau în Insula Fericiților. Războinicii germanici căzuți în luptă nu mergeau în iad, ci în Valhalla, iar războinicii și lăuzele aztecilor nu ajungeau în sumbrul Mictlan, ci însoțeau soarele în trecerea sa peste cer. La azteci existau și alte lumi speciale de dincolo: pentru înecați, pentru cei loviți de fulger, pentru leproși, pentru cei secerați de boli venerice sau de febră. Ei mergeau în paradisul înverzit al zeului ploii, Tlaloc.[1]

Uneori, separarea lumii de dincolo în două sau mai multe teritorii privește nu tipuri deosebite de oameni, ci părți diferite ale sufletului unuia și aceluiași om. Astfel, în concepția vechilor chinezi, sufletul fiecărui om se separă la moarte în sufletul *Hun* – un element spiritual masculin (*Yang*) și sufletul *P'o* (partea sa *Yin*) – o parte pasivă, feminină. Sufletul *Yang* sau *Hun* se înalță întru moarte și migrează spre Est, în timp ce sufletul *Yin* sau *P'o* coboară pe Pământ și migrează spre Vest. Mai târziu, ele se reunesc printr-o nuntă sfântă, la „izvoarele galbene".

În concepția vechilor egipteni, o parte a sufletului mortului, sufletul *Ba*, în formă de stea sau pasăre, plutește liber în Univers; ea urmează, de obicei, barca zeului soarelui, traversând cerul, în timp ce sufletul *Ka* (un fel de dublu sau sufletul vital) rămâne prizonier, legat de lumea subterană, acolo unde sălășluiește cadavrul. În alte culturi, „sufletele" diferite sunt înțelese ca năzuințe divergente în ființa unuia și aceluiași om. În hinduism, de exemplu, omul este sufletul etern și divin – *Atman*, legat de eul său cotidian – *Ahamkara*, împreună cu care constituie *Jivan* (sufletul individual sau sufletul

---

[1] Vezi W. Kucher, „Jenseitsvorstellungen bei den verschiedenen Völkern", în *Imago mundi*, vol. VII, ed. de A. Resch, Innsbruck, 1980, p. 130.

încarnat). Acesta din urmă este identic cu persoana, care trece prin multe reîncarnări, în decursul cărora *Ahamkara* se transformă mereu, în funcție de actele și gândurile precedentelor reîncarnări. Când *Jivan* a atins etapa *Buddhi* (conștiință care discriminează) poate intra în *Nirvana*, salvându-se de ciclul vieții și al morții.[1] Ego-ul *Ahamkara* este o năzuință legată mai ales de viața terestră, care se transformă încontinuu, în timp ce Sinele-*Atman* este, dimpotrivă, permanent. Însă ambele principii rămân mereu unite în *Jivan.*

În pofida existenței acestor diferențe culturale, pe care nu doresc nicidecum să le estompez aici, se remarcă un fel de dualism incipient în interpretarea destinului morților, o polaritate între ideea unui domeniu imaterial, spiritual, apropiat divinității, în care plutește un „suflet" eliberat al omului, pe de o parte și un domeniu asociat cu reîntoarcerea în ciclul vieții și al morții, pe de altă parte. Ultima este o parte a sufletului mai legată de materie *care, însă, într-o fază mai îndepărtată de momentul morții, va fi reunită cu partea liberă, spirituală.* Așa se întâmplă, de exemplu, cu sufletele *Hun* și *P'o*, în China sau cu *Ba* și *Ka*, în Egipt. Chiar și în concepția extrem-orientală a reîncarnării, *Atman* și *Ahamkara* rămân împreună. Există, totuși, speranța îndepărtată a unei eliberări totale de tendințele karmice descendente ale *Ahamkara*, astfel că și aici orice divizare va fi, în final, anulată.

Dacă încercăm să lămurim cărora dintre reprezentările psihologice ale zilelor noastre le corespund cele două domenii ale sufletului, nu trebuie, în nici un caz, să ne lăsăm seduși de ideea cusută cu ață albă a egalităților: sufletul superior, liber, este conștiința, iar sufletul inferior, karmic, legat de pământ sau corp, este inconștientul. Mai degrabă, ele par să corespundă diferitelor năzuințe ale nucleului sufletesc supraordonat, totalitate pe care Jung o numește Sinele: sufletul *Hun*, *Ba*, sufletul indian *Jiva* sunt, mai degrabă, năzuințe spre conștientizare, trezire, îndepărtare de „lume" și nostalgie a apropierii de Dumnezeu, în timp ce sufletul *P'o*, puterile karmice, sufletul *Ka* sunt,

---

[1] Vezi Sigrid Lechner-Knecht, „Totenbräuche und Jenseitsvorstellungen bei den heutigen Indianern und bei asiatischen Völkern", ibid, p. 165 și urm.

mai ales, năzuințe spre o renaștere în această lume sau tendințe de a influența descendența ori de a acționa asupra fertilității sau fecundității pământului. O judecată de valoare, în sens pozitiv sau negativ, a acestor două năzuințe mi se pare a fi determinată mai degrabă de cultură, decât de generalul uman. Din perspectiva culturii indiene sau tibetane, reîntoarcerea la viață, de exemplu, prin reîncarnare este de evitat, în timp ce la multe popoare primitive, pare să fi fost țelul natural al morților. De pildă, ritualul morților la maya, un ritual șamanic, pare, în modul în care înțelegem astăzi textele, să fi urmărit scopul de a înlesni sufletului o renaștere în aceeași seminție. Sufletele morților sunt la maya, de asemenea, garanții ale fertilității plantelor și animalelor – o concepție pe care o întâlnim la multe alte popoare. Țelul nu este o plutire într-o lume de dincolo divină, spirituală, ci o continuare fecundă a operării în această lume, care merge până la întoarcerea prin reîncarnare.

O altă polaritate se remarcă în dezbaterea din creștinismul timpuriu, purtată în jurul dogmei învierii. Aici suntem față în față cu polaritatea între ideea unui trup înviat *nou*, spiritual, pe de o parte și, pe de altă parte, ideea unui corp material „vechi", readus la viață. Din perspectiva paulină, mortul este înzestrat la înviere cu un „trup pneumatic" și învie „întru Hristos", nefiind vorba explicit de o restaurare a „vechiului" corp. În mare, aceasta a rămas până în zilele noastre concepția Bisericii Răsăritene. Dimpotrivă, Apusul, bazându-se pe Evangheliile sinoptice, a menținut la început reprezentarea „vechiului corp", a „cadavrului", întemeiată pe ideea că omul, cu spirit, suflet și corp, este un tot și de aceea, va învia ca tot, exact cum era înainte.

Unul dintre primii și principalii susținători ai acestei ultime concepții a fost Tertulian (prima jumătate a sec. al III-lea), care, în opera sa, *De Carnis Resurrectione*[1], accentuează faptul că fiecare va învia trupește, „chiar în propria carne" (*Resurget igitur caro et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra*). Concepția a fost lung

[1] „De Carnis Resurrectione", 59, în *Corpus Scriptorum Latinorum Acad. Vindobon*, vol. 47, ed. Kroyman, 1906.

timp dominantă în bisericile apusene, așa cum dovedește simbolul *Cuicumque Nicaeanum*.[1] Ce forme concrete a luat această concepție adesea, în Evul Mediu, vedem, de exemplu, în serioasele controverse legate de întrebarea dacă Hristos a înviat circumcis sau necircumcis, precum și în discuțiile privitoare la vârsta corpului la înviere sau stadiul acestuia, tarat sau „vindecat".

Dacă facem abstracție de ideea, astăzi de neconceput, a unei învieri atât de concrete, observăm că în atașamentul față de vechiul corp, se manifestă dorința de a vedea mortul păstrându-și *întreaga individualitate*, adică ființa lui așa cum știm că era și pe care o identificăm cu corpul său. De fapt, putem spune că *asupra corpului fusese proiectat secretul individualității indivizibile*.

Totuși, eul nostru conștient nu este, în niciun caz, doar individual, deși așa simțim când spunem „eu" și, adesea, arătăm înspre corpul nostru. Nenumărate impulsuri, idei, reprezentări, scopuri și acțiuni intenționate ale eului sunt pur colective, adică asemănătoare celor ale altor oameni, dacă nu chiar identice cu ele. Lucrul este valabil și pentru partea inconștientă a psihicului, doar o parte a manifestărilor sale, precum visele, referindu-se la trăirile individuale sau la ceea ce Jung numește inconștientul personal. Nenumărate alte manifestări provin din „inconștientul colectiv" și nu pot fi puse pe seama individului. Așadar, chiar acel ceva cel mai intim, pe care îl trăim ca fiind „eu-ul", individualitatea „mea", este atât de complex, are atâtea straturi, încât nici măcar nu poate fi descris exhaustiv în termeni raționali. Realizarea conștientă a acestor straturi este un proces treptat de dezvoltare, proces numit de Jung individuare. Numai atunci când cineva cunoaște în ce măsură este „om" repetabil la nesfârșit, în sensul colectiv general, și în ce măsură este un individ, adică o ființă indivizibilă, unică, numai atunci acel cineva, el sau ea, va putea deveni un om conștient.

Faptul că tradiția creștină timpurie apuseană s-a agățat de concepția învierii „vechiului corp" și de cadavrul defunctului,

[1] Vezi G.R.S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, Londra, ed. a II-a, 1967, p. 82 și urm.

se datorează, pe de o parte, devotamentului primitiv față de situația inițială în care omul nu se putea detașa de ideea că mortul nu este altceva decât cadavrul. Pe de altă parte, așa cum am menționat, mi se pare că aici încolțește germenul unei suspiciuni, și anume presentimentul că individualitatea e indivizibilă și e destinată să supraviețuiască în integritate. Astăzi însă, doar puțini mai pot crede într-o înviere concretă a vechiului corp.[1] Absurditatea acestei concepții ar dispărea dacă am putea renunța, așa cum subliniază Jung, la denumirile fizic-concrete, adică materiale, ceea ce este valabil și pentru majoritatea celorlalte enunțuri religioase. Jung scrie[2]:

„*Fizic* nu este singurul criteriu al adevărului. Există adevăruri sufletești, care fizic nu pot fi nici explicate, nici demonstrate ori contestate. Dacă, bunăoară, ar exista credința generală că la un moment dat Rinul ar curge invers, de la vărsare spre izvoare, această credință este în sine un fapt, deși enunțarea ei, înțeleasă fizic, trebuie considerată extrem de incredibilă. O asemenea credință constituie un fapt sufletesc care nu poate fi contestat și care n-are nevoie să fie demonstrat. *De această natură sunt enunțurile religioase*. Ele se referă *fără excepție la obiecte care nu sunt constatabile fizic*...[3] Raportate la ceva fizic, ele nu au niciun sens. Ar fi doar miracole care în sine sunt expuse îndoielii și n-ar putea dovedi realitatea spiritului, adică a unui *sens*. Faptul că enunțurile religioase sunt adesea în opoziție cu fenomenele fizic atestate *demonstrează autonomia spiritului față de percepția fizică* și o anumită independență a experienței sufletești față de datele fizice. *Sufletul este un factor autonom*, iar enunțurile religioase sunt mărturisiri sufletești care se bazează în primul rând pe procese inconștiente, deci transcendentale."

---

[1] Această idee este respinsă astăzi de majoritatea teologilor, conform Greshake și Lohfink.

[2] „Antwort auf Hiob", Introducere, GW 11, par. 553 și urm. În română: „Răspuns lui Iov", Lectori benevolo, par. 553, în OC 11; trad. Viorica Nișcov, Trei, București, 2010.

[3] Sublinierea autoarei (n. tr.).

În acest sens trebuie înțeles și enunțul învierii trupului, anume ca un enunț simbolic care se raportează la o realitate sufletească și nu la ceva brut material. O concepție a învierii ce ia în considerare, aidoma celei a lui Jung, o interpretare simbolică, găsim și la Origen[1] care îi numește *simplices* sau *rusticos* (needucați) pe cei care cred într-o înviere *concretă* a vechiului corp. Cu toate acestea, Origen se opune net doctrinei docetismului conform căreia Hristos înviat avea un corp aparent (*phantasma*). Concepția sa despre trupul învierii este că nici materia, nici forma noului corp nu vor fi la fel cu cele dinainte, dar va exista *o reală continuitate a individualității între cele două*. Așa cum în sământa unui copac se ascunde logosul său – un *pattern* al copacului – tot așa, în vechiul corp se află sământa pentru corpul învierii. Această sământă este *virtus* sau *dynamis*, un germen sau un principiu germinal, pe care Origen îl denumește și *spintherismos* (emitere de scântei). Acest principiu germinal invizibil în „sământa" vizibilă are substanță și este izvorul învierii trupului. Este un *seminarium* (teren însămânțat) al morților, esența din care vor învia din nou. Cu toate acestea, trupul învierii, deși își are aici originea, nu va mai fi brut material, ci va avea o natură spirituală, chiar divină. Va fi invizibil pentru ochii noștri de acum, intangibil pentru mâinile noastre. „În corp, spiritul va vedea întregul nostru, va auzi întregul nostru, întregul nostru va servi drept mână, drept picioare." Când Evangheliile spun că Hristos s-a arătat discipolilor în drumul spre Emaus și lui Toma Necredinciosul sub formă tangibilă, El nu a făcut decât să pară astfel pentru a întări credința discipolilor.

Concepția, pronunțat psihologică, a lui Origen care îl apropie multor gnostici („dușmanii" săi) nu a reușit să se impună în Apus. Părintele bisericii, Augustin, s-a decis pentru interpretarea „concretă" și, începând cu sec. al VI-lea (prin Grigore cel Mare), această nouă doctrină a rămas până astăzi, aproape în exclusivitate, valabilă

[1] În scrierea sa despre înviere, care, din păcate, s-a păstrat doar în introducerea unei scrisori a Sf. Ieronim către Pammachius, cap. IV. 38. Vezi G.R.S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition*, p. 83 și urm.

în Occident. Abia în ultimul timp se anunță o interpretare a cuvântului care se apropie din nou de concepția mai spirituală a lui Origen.[1]

Din punct de vedere psihologic, ne miră mai puțin interpretarea lui Origen decât devotamentul încrâncenat al confesiunilor vestice față de credința concretistă a învierii. După părerea mea, motivul este – așa cum vom vedea în cele ce urmează – faptul că în corpul concret se presimțea un secret la care nu se putea renunța și anume acela al principiului individuării. Origen este singurul care a văzut în epoca sa că acel ceva era „în corp", însă nu era însuși *corpul*. El își desfășura activitatea în Alexandria, în Egipt, ceea ce, în acest context, este semnificativ.

Pentru vechii egipteni, cadavrul era într-o atare măsură *fascinosum*, încât textual era denumit „acest secret". În *Cartea Amduat*, care prezintă „spațiul ascuns" al lumii morților, se spune, de exemplu, atunci când se descriu cele patru morminte ale zeilor în formă de casete din care ies capete[2]: „Figurile misterioase ale Dat-ului (lumea de jos) sunt „casetele" Pământului, *capetele secretelor*. „Domnul sceptrului Uas" și „cea înzestrată cu inimă" sunt păzitorii acestor imagini misterioase. În cartea cavernelor[3] se figurează „caseta" (sicriul) lui Osiris, care este, de asemenea, păzită de zei. Ei sunt, se spune, ocrotitorii „secretelor" lui Osiris, adică, așa cum observă Erik Hornung, ai cadavrului său: „Voi sunteți acești zei care păzesc avutul Dat-ului, marele secret al locuitorilor din Vest (Osiris). (...) [Vă] laud când vă supuneți secretului vostru, acestui trup al conducătorului Dat-ului." În trecerea sa prin tărâmul de jos, zeul soarelui, Re, se adresează unui grup de sarcofage cu următoarele cuvinte[4]: „O, imagine a zeilor în sarcofag ... / O, cadavru, o păstrător al puterilor magice .../ O, tu, care ascunzi cadavrul zeilor, care faci secret trupul în care s-a transformat NN..." Osiris mai este și astfel

[1] Vezi ibid, p. 87.

[2] Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 136 și urm. (A 7–a oră a nopții, a 7-a scenă).

[3] Ibid, p. 332 și urm.

[4] Ibid, p. 336. NN reprezintă numele respectivilor morți.

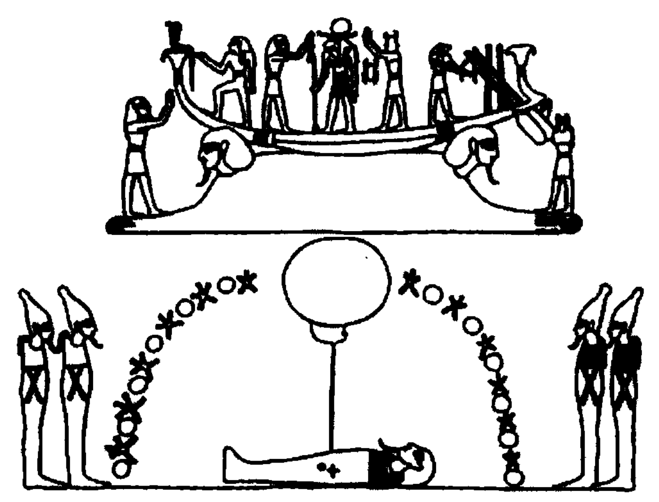


Fig. 2: Lumină și lumea de jos. Sus: Zeul Pământului, Aker, reprezentat ca sfinx dublu, poartă barca solară cu zeul soarelui, Re, în mijloc. În imaginea de jos, mumie sub un mare disc solar.

invocat[1]: „O, Osiris, stăpân al Dat-ului.../ mă zoresc să-ți văd cadavrul, chipul tău, pe care l-ai ascuns sub Aker (zeu al Pământului), care este secret și necunoscut...". În alte părți ale textului se spune despre zeul Aker că ascunde sub burtă „marea imagine", altfel spus, cadavrul lui Osiris.[2] (v. Fig. 2)

Cadavrul lui Osiris și, pentru că fiecare om devine Osiris după moarte, al oricărui alt mort este ceva ascuns, un „secret" și, în același timp, și o „imagine" sau un „chip". Aceasta demonstrează, cred, că vechii egipteni vedeau în cadavru ceva misterios, ceva care păstrează „imaginea" defunctului și – așa cum vom afla mai târziu – ceva în care, după descompunere și transformare, își găsește originea și procesul învierii. La fel ca Origen, așadar, vechii egipteni credeau că învierea pornește, sub forma unui *proces continuu*, de la corpul concret, mort. Dar la Origen, punctul de pornire al procesului

[1] Ibid, p. 339.

[2] Ibid, p. 348.

învierii nu este mumia sau „imaginea" din corp, ci acea misterioasă *spintherismos* (emitere de scântei). De aceea, el vorbește despre vechiul corp ca despre un *seminarium*, un teren însămânțat, din care morții se nasc din nou, idee care îl apropie de larg răspândita concepție arhetipală conform căreia morții se întorc la viață precum *vegetația*.

Nu este, deci, o surpriză că imaginea vegetației apare recurent în visele oamenilor aflați în pragul morții.

Iată un exemplu. Un bărbat între patruzeci și cincizeci de ani a venit în cabinetul meu pentru o singură consultație, în urma diagnosticului medical care îl condamna la moarte: melanom malign cu metastaze multiple. Nu reușea să accepte adevărul și, în noaptea de după aflarea diagnosticului, bărbatul a avut următorul vis:

> *Vedea o holdă de grâu verde, crescut și pe jumătate copt. O cireadă de vite intrase în cultură, plantele erau călcate și distruse. De sus, răsună o voce care spunea: „Totul pare distrus, dar din rădăcinile de sub pământ va crește din nou grâul."*

Visul, mi s-a părut, conținea un indiciu că viața merge cumva mai departe și după moarte. Visătorul nu putea accepta această ipoteză și, cum a murit la scurt timp după aceea, nu știu dacă s-a împăcat cu soarta. Motivul visului amintește de Ioan 12, 24-25: „Adevărat, adevărat zic vouă că dacă grăuntele de grâu, când cade în pământ nu va muri, rămâne singur; iar dacă va muri, aduce multă roadă." Dar ce spune, de fapt, această parabolă a lui Hristos? Cum poate înflori viața din „rădăcini nevăzute" după ce moartea a descompus corpul? Ce însemnă, de fapt, „grâul" care, aici, evident, nu trebuie interpretat concret, ci ca simbol?

Cuvântul lui Iisus în Evanghelia după Ioan nu poate fi înțeles decât în contextul său istoric. Evanghelia face trimitere la reprezentările foarte răspândite ale sincretismului Antichității târzii, o vreme în care simbolismul Misterelor Eleusine, al sărbătorilor lui Attis, Adonis, Tammuz, al ritualului egiptean al morților și al începuturilor alchimiei le era încă multora cunoscut.

Cele mai vechi texte alchimice ale Occidentului au luat naștere pe pământ egiptean și, din acest motiv, au fost de la început legate de ideea vieții de după moarte, o idee care e la baza culturii egiptene, așa cum ne este bine-cunoscut. Arta egipteană a mumificării și liturghia morților păstrează, din acest punct de vedere, cele mai importante aspecte ale acestei credințe. Între cele mai vechi texte grecești de alchimie din sec. I se află și o *Învățătură a lui Isis către fiul ei, Horus*. Aici aflăm cum Isis a fost abordată „în trecerea timpului și conform mișcării circulare (a cerului)" de un înger al primului firmament, care voia să se unească cu ea. Horus lipsea și „Isis a rămas pentru o vreme în Hormanouthi, unde se pregătește sfânta artă (*techné*) a Egiptului" (Isis este aici în Templul lui Horus din Edfu). Ea îi rezistă îngerului pentru că voia să afle de la acesta „pregătirea aurului și argintului". Cum, însă, îngerul nu dorea să-i împărtășească misterul din cauza importanței sale, îi răspunde că un înger mai mare decât el, Amnaël, va veni și îi va oferi răspunsul. (Amnaël este probabil asimilabil lui Kamephis care, sub numele de Kneph-Agathodaimon, o instruiește pe Isis, în textul *Kore Kosmou*).[1] Pentru a se face cunoscut, noul înger va avea un vas nesmolit, plin cu apă transparentă, așezat pe cap.

De fapt, Amnaël apare, dar în felul următor: îi cere lui Isis să jure pe Cer, Pământ, Hermes, Anubis, Kerkoros (Cerber) și pe marinarul Acheron că nu va divulga secretul, mai puțin fiului ei „astfel încât el să devină tu și tu să devii el". Apoi îi transmite acest mesaj: „Du-te acum, privește-l și întreabă-l pe țăranul Acharantos [denumit în altă variantă marinarul Acherontos sau Achaab] și învață de la el ce este sămânța și rodul și află că cel ce seamănă grâu, grâu culege și cel ce seamănă orz, orz culege."

Incitată de aceste cuvinte, Isis meditează asupra întregii Creații și realizează „că omul poate da naștere unui om, leul unui leu și câinele unui câine. Dacă, însă, ia naștere ceva împotriva firii, o anomalie (*teras*), această ființă nu va dura. Fiindcă natura iubește natura și natura înfrânge natura. Același lucru este valabil și pentru

---

[1] Vezi Jack Lindsay, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Londra, 1970, p. 71.

aur și aceasta este revelarea secretului".[1] Imediat după aceste cuvinte, în textul alchimic urmează o rețetă.

Ce înseamnă acest text, la prima vedere, absurd? În primul rând, este vorba despre grâu și orz. E o indicație precisă, fiindcă Osiris, soțul defunct al lui Isis, era descris drept „grâu" și „orz" la fel ca orice defunct care, conform vechii credințe egiptene, în momentul morții devine Osiris. Din acest motiv, așa cum se cunoaște, cadavrul și mumia sunt invocate cu numele Osiris NN (v. Fig. 3).

Într-un text de pe un sarcofag egiptean, defunctul vorbește despre sine astfel: „Trăiesc, mor, mă prăbușesc, zeii trăiesc în mine, eu trăiesc în grâul pe care îl seamănă Sublimii, ascuns în Geb (în pământ).[2] Osiris poartă și numele de „Domnul Putrefacției și al Verdelui Îmbelșugat".[3] Un alt defunct spune: „Eu sunt... Osiris. M-am ivit din tine, grâu. Am intrat în tine, m-am îngrășat în tine, am crescut în tine, m-am prăbușit în tine, astfel ca zeii să trăiască din mine. Trăiesc ca grâu, cresc ca grâul pe care îl adună Venerabilii, mă acoperă Geb (zeul Pământului). Trăiesc, mor, nu pier."[4] Evident, imaginea vegetației trimite dincolo de simpla opoziție a vieții cu mortea și ne duce cu gândul la *permanența* unui proces al vieții. Iată un alt text de sarcofag[5]: „Atum m-a făcut grâu când m-a trimis jos, pe Pământ, la Insula de Foc, când s-a născut numele meu Osiris, fiul lui Geb. Eu sunt viața."

Așa cum arată aceste texte, grâul și orzul nu trebuie înțelese literal, ci ca simboluri pentru ceva de natură psihică care transcende viața și moartea. Este ceva ce ne trimite la un proces de viață

---

[1] Marcellin Berthelot, *Collection des Alchimistes Grecs*, vol. 2, I, XIII, par. 1-9, p. 29-31, a 2-a versiune ibid, p. 33 și urm., 35. Vezi și p. 89 pentru cuvântul al lui Hermes: „Du-te la țăranul Achaab și învață cum seamănă el grâu, culege grâu."

[2] Citat după Gertrud Thausing, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten*, Leipzig, 1943, p. 165 și urm. Text pe sarcofagul nr. 58, *Lacau Receuil des Travaux*, 31, p. 15. Vezi și ibid, p. 166, nota de subsol 1, text pe sarcofagul nr. 80.

[3] Vezi Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 215.

[4] Gertrud Thausing, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten*, p. 166.

[5] Text pe un sarcofag din Memfis, citat după Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin, 1977, p. 148 și urm.

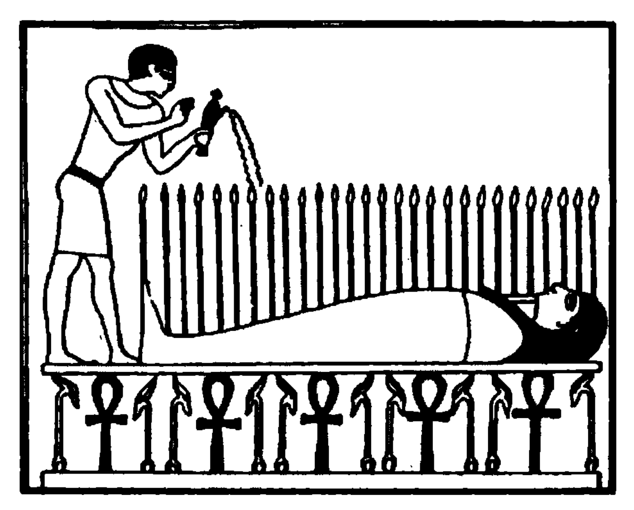


Fig. 3: Mumie cu grâu. Din cadavrul lui Osiris crește o nouă semănătură de cereale.

misterios, continuu, durabil dincolo de înflorirea și moartea trecătoare a vieții vizibile.

Conceptul arhetipal al permanenței apare și într-un vis consemnat de J. B. Priestley în *Man and Time*[1]:

Stam singur, sus de tot, pe un turn foarte înalt și priveam în jos la miliardele de păsări care zburau toate în aceeași direcție; toate soiurile erau acolo, toate păsările din lume. Era o priveliște grandioasă acest mare fluviu aerian de păsări. Dar tempoul se schimbă acum misterios, timpul se scurgea mai repede și vedeam întregi generații de păsări, le vedeam ieșind din ou, zburând în viață, îmbătrânind, slăbind în putere și murind. Aripile creșteau doar pentru a se descompune din nou, trupurile erau înfloritoare și apoi, într-o clipă, sângerau și se descompuneau, iar moartea secera în fiecare secundă, peste tot. Care era sensul acestei lupte oarbe pentru viață, al acestei încercări ardente a aripilor, toată osteneala biologică,

[1] Londra, 1969, p. 306 (tradus de mine – *sublinierea autoarei*).

monstruoasă, lipsită de sens? Privind jos și, în același timp, văzând dintr-o privire neînsemnata poveste de viață a fiecărei creaturi, inima mi s-a umplut de durere. Ar fi fost mai bine dacă niciuna dintre aceste ființe, niciunul dintre noi nu ne-am fi născut, pentru ca lupta să înceteze pentru totdeauna. Stăteam singur pe turnul meu, în cea mai adâncă deznădejde. Dar tempoul se schimbă din nou, iar timpul curgea și mai repede, astfel că păsările nu se mai mișcau deloc, ci formau o suprafață imensă, presărată cu pene. Și pe deasupra acestei suprafețe – scânteind prin trupuri – trecea acum un fel de flacără albă, tremurând, dansând, dispărând apoi într-o clipă. Și imediat cum am văzut-o, am știut că această flacără este însăși viața, chintesența existenței – și în mine explodă atunci un simțământ de extaz, fiindcă nimic nu era mai important, nu putea fi mai important decât această trecătoare, lină, blândă lumină a existenței. Păsări, oameni sau ființe încă neformate sau schimbate, niciuna nu ar fi avut nicio însemnătate dacă prin ele n-ar fi trecut această flacără a vieții. În urma ei nu rămânea niciun regret; ceea ce îmi imaginam că ar fi o tragedie, era acum doar gol sau umbră; fiindcă orice simțământ autentic era înțeles și purificat și dansa în extaz, cu flacăra albă a vieții. Niciodată nu am simțit o fericire atât de adâncă cum mi s-a întâmplat la sfârșitul visului meu cu turn și păsări.

Pentru Priestley, flacăra este Sinele cosmic veșnic în care vom intra cândva. Simbolul unui foc al vieții care parcurge tot ceea ce este vizibil sau invizibil apare mai îndeaproape explicat deja de la gnosticul Simon Magul, contemporan al Apostolului Petru.[1] În concepția lui, decisiv influențată de Heraclit, cosmosul este foc și o jumătate creează lumea vizibilă, iar cealaltă pe cea invizibilă. Jumătatea creatoare a lumii invizibile este un foc supradivin, „trezoreria tuturor lucrurilor perceptibile și a celor invizibile". Acest foc este asemenea copacului uriaș pe care Nabucodonosor l-a văzut în vis (Daniel 4:7), un copac care hrănește întreaga viață, viața vizibilă fiind frunzele, ramurile și trunchiul său. În final, ele vor fi distruse. Însă *fructul*

---

[1] Conform Hans Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig, 1924, p. 68.

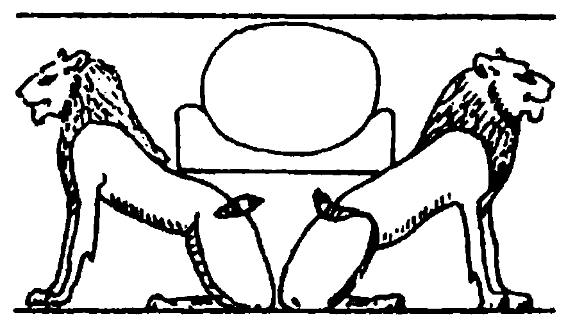


Fig. 4: Routi, dublul leu egiptean cu discul solar, identic cu zeul Pământului, Aker, întrupează procesul din pământ prin care mortul se întoarce la viață.

copacului (*sufletul omenesc*) este adăpostit în hambarul celest și, purificat și eliberat de forma sa anterioară, nu este ars de foc. *Acest fruct este chipul lui Dumnezeu în suflet.* Partea nevăzută a focului cosmic posedă conștiință, în timp ce focul vizibil este lipsit de ea.[1]

Metafora spune că partea încarnată a energiei cosmice se dizolvă și „piere", în timp ce o parte esențială a ei, capabilă de conștientizare, fructul, continuă cumva să dăinuie. Fructul este, după Simon Magul, partea sufletului care se aseamănă lui Dumnezeu, adică, în limbaj psihologic, un simbol al Sinelui. Ea are o viață care supraviețuiește morții: o formă de viață care străbate întreg universul și, paradoxal, abolește, în același timp, lumea vizibilă.

Când în textul nostru alchimic îngerul Amnaël îi spune lui Isis că secretul stă în a înțelege că cel care seamănă grâu, grâu culege, el face aluzie la viața veșnică care stăpânește întreaga Creație. În continuarea textului, Isis spune că leul dă naștere unui leu și câinele unui câine. Este și aici încă o aluzie la misterul învierii din ritualul egiptean al morților și anume, dublul leu Routi (Ruti) care nu este nimeni altul decât zeul Pământului Aker (menționat în textul nostru)[2] (v. Fig. 4).

---

[1] Ibid, p. 69 și urm.

[2] Așa se spune în *Totenbuch der Ägypter* (ibid, p. 153): „Merg în jos și-n sus prin ținutul pipirigului și mă unesc cu ținutul jertfelor, fiindcă eu sunt Ruti."

Acest dublu leu se numea „Ieri și Azi" și era misteriosul agent al învierii, zeul care întrupa procesul de neînțeles, petrecut în pământ, prin care mortul se întorcea la viață.[1] Pe de altă parte, dublul leu este o imagine a sufletului omenesc. În anumite texte el este înlocuit cu doi câini (Anubis).[2] Dincolo de toate acestea, Routi este și o reprezentare a zeului soareui, Re, invocat astfel[3]: „Strălucitor ziua, leu al nopții sale. Cel ce se naște pe sine în frumoasele transformări, în numele sale de ale numelui Devenit și Devenire." Cu acest zeu se identifică fiecare mort înviat.

Din perspectivă psihologică, dublul leu simbolizează dublul aspect al energiei psihice, iar energia înseamnă polaritate, și afluxurile ei, în pragul conștiinței, permit experiența timpului trăit. Dublul leu apare la granița inconștientului unde „Ieri și Azi" sunt *unul și același*. Probabil că în profunzimile inconștientului cele două dubluri se anulează reciproc.

Despre aceste mistere are cunoștință, după cum ne spune textul mai departe, plugarul Achaab, descris și ca marinarul Acharantos (într-o altă variantă a textului: Acheron). În multe texte egiptene de pe sarcofag este vorba despre un misterios luntraș care, doar după o severă chestionare a mortului, îl transportă peste oceanul celest, în lumea de dincolo.[4] Numele de Acherantos sau Acharantos sau Acheron vine, după părerea mea, din amalgamarea numelui zeului egiptean Aker cu numele grecesc Acheron (desemnând fluviul lumii de jos și, prin extensie, întreaga lume de jos). Zeul egiptean Aker era considerat păzitorul misterului învierii.[5] El era considerat și ca un mort (adică un mister, un secret) care veghează cadavrul lui Osiris ca pe „propria sa imagine". Se mai numește și „acela ale cărui

---

[1] Vezi Constant de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte Ancienne*, Leiden, 1951, p. 161 și p. 31. Pentru identitatea cu Aker, vezi p. 129.

[2] Ibid, p. 169.

[3] Ibid, p. 141.

[4] Verzi Hermann Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, p. 73 și urm.

[5] Vezi Erik Horn ung, *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 139.

forme sunt misterioase".[1] Uneori, el simbolizează întregul regat al morţilor sau apele primordiale ale începutului lumii. Îl vedem reprezentat și pe un sarcofag ca Atum, zeul universului și ţine în mână oul nou-născutului zeu al soarelui.[2] În *Buch von der Erde* (Cartea Pământului), zeul soarelui, Re, i se adresează lui Aker[3]: „O, tu, *cel din vest*, care zămislește cadavrul în formă vie... Păzitor al procreării în mari forme de apariţie." Aker este numit și cel care „ridică" morţii.[4] În el zăbovesc zeii cei bătrâni și mari, Atum și Chepri[5], sub el stă ascuns „misteriosul" cadavru al lui Osiris pe care el îl „păzește" în timpul procesului de înviere.[6]

Egiptenii concepeau, așadar, misterul învierii în legătură directă cu misterul creării cosmosului și al vieţii însăși. Or, tocmai acest mister îl căutau, în substanţele lor, și primii alchimiști. Grâu și orz, leu, câine și plugarul Acherantos toate sunt simboluri care trimit la o dăinuire și o recreare perpetuă a vieţii. Scurtul vis, redat mai sus, despre holda de grâu călcată sub copite evocă poate, în cele din urmă, o idee asemănătoare.

Dovada că procedura alchimică de fabricare a „pietrei filosofale" are legătură directă cu ritualul egiptean al morţilor se poate găsi și într-un text de Olympiodor, un alchimist care, probabil, este una și aceeași persoană cu istoricul Olympiodor din sec. al V-lea. El descrie mumificarea (*taricheia*) substanţei iniţiale după cum urmează[7]: „Această substanţă pământoasă trebuie spălată până când devine pulbere, apoi în ea găsești aurul.[8] Ceea ce găsești (aurul) era numit de cei vechi cu numele din patru silabe al lui Dumnezeu (sau din

---

[1] Vezi Constant de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte Ancienne*, Leiden, 1951, p. 95; p. 97.

[2] Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 433; vezi și p. 456.

[3] Ibid, p. 456.

[4] Ibid, p. 431.

[5] Ibid, p. 436; vezi și p. 347.

[6] Vezi Constant de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte Ancienne*, p. 103.

[7] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, I, XIII, par. 1–9, p. 29–31.

[8] Aluzie la spălarea aurului din nisip de râu.

nouă litere)." Evident, este vorba de distilatul divin, obținut din materia brută.

Mai departe, Olympiodor citează ca descriere a aceleiași opere alchimice un vechi oracol care spune[1]: „Ce este mormântul lui Osiris? Este un cadavru înfășurat în fâșii de pânză, din care se vede doar fața... Osiris este mormântul închis ermetic, care ascunde toate membrele lui Osiris și arată oamenilor numai chipul; ascunzând însă membrele, natura „ne" uimește. El (Osiris) este originea tuturor substanțelor umede, un prizonier al sferelor focului." Focul aparține lui Seth și plumbului și îi este „dușmănos" pentru că Osiris este „apă". Pe de altă parte, într-un pasaj anterior al aceluiași text[2], sfera focului este așezată din nou, pe aceeași treaptă cu apa. Apoi, textul continuă: „Însă el a legat acum laolaltă totalitatea plumbului." Despre acest plumb se spune imediat după aceea: „Acesta e atât de posedat de demoni și atât de lipsit de rușine, că adepții ignoranți (care-l ating) înnebunesc."[3]

Conform mitului egiptean, Seth, dușmanul lui Osiris, îl ademenește pe acesta într-un sarcofag de plumb unde îl închide și îl omoară. De aceea este Osiris „legat" de plumb. Mormântul lui Osiris este, în concepția vechiului Egipt și a primilor alchimiști, locul misterios unde, din cadavrul mortului, se recreează o nouă viață, un proces care, în același timp, repetă cumva însuși procesul creării lumii. Dar la egipteni, lumea a fost creată din apele primordiale, Nun. În conformitate cu această concepție, „mormântul lui Osiris" este simbolizat, mai târziu, printr-un ulcior plin cu apa Nilului, prin așa-numitul Osiris-Hydreios. Astfel că învierea nu este simplă readucere la viață a corpului mort, ci o nouă creație al cărei punct de origine este, totuși, vechiul trup. Osiris-Hydreios este descris de Apuleius și ca un obiect sacru, purtat în procesiunea lui Isis: un vas de apă rotund, cu cioc și un mâner decorat cu un șarpe. Poate că acest obiect de cult, care apare abia mai târziu, provine din *canope*,

---

[1] Ibid, 42, p. 94 și urm.

[2] Ibid, 43, p. 95, rând 17.

[3] Ibid, 43, p. 95.

cele patru ulcioare care conţineau viscerele mortului. Dar faţă de acestea, el conţine apa pură a Nilului, principiul vieţii şi al reînnoirii vieţii. J.G. Griffiths susţine că aceste canope erau un simbol al dăinuirii vieţii: „Temele reliefului greco-roman dovedesc că ele erau asociate lui Osiris şi cercului său, *vasul fiind un simbol al nemuririi fizice*."[1] Este, cu alte cuvinte, pântecele în care are loc misteriosul proces al renaşterii lui Osiris.

Cât de viu este încă acest simbol vedem în cutremurătorul vis al unei femei care şi-a pierdut fiul de vârstă fragedă. A avut visul în noaptea de după ceremonia funerară unde ţinuse în mână urna cu cenuşa fiului ei, o cutie mică de metal, care apoi a fost îngropată în pământ. Toate acestea i-au produs un şoc adânc şi în acea noapte a visat:

> *Eu (visătoarea) şedeam pe canapea, acasă, cu o femeie de vârstă mijlocie aflată în stânga mea. Ea era îmbrăcată simplu, în stil victorian, iar părul avea cărare la mijloc şi era pieptănat la spate. Ţinea o carte în mână şi citea din ea cu voce tare. A ajuns la un cuvânt pe care nu-l înţelegeam, suna ca şi când ar fi fost compus doar din consoane, o'-sr-s. M-am aplecat şi am văzut în carte (cuvântul) „Osiris".*

Visătoarea a asociat figura femeii cu Madame Curie. Citise de curând cum aceasta exclamase la o universitate, ridicând un miligram de radium pe care cineva i-l făcuse cadou: „Pentru mine? – O, ştiu un spital belgian care are mare nevoie de aşa ceva!" Micuţa cutie cu radium arăta, în vis, la fel ca urna fiului ei. Visătoarea a conchis că cenuşa fiului iubit va fi acum folosită pentru a-i vindeca pe alţii. Astfel, cutia metalică ar fi devenit „sicriul lui Osiris" din care, conform lui George Fox, „s-ar naşte măreaţa substanţă a unei vieţi glorioase (*the mighty substance of a glorious life*)".[2]

---

[1] John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madaura. The Isis Book*, p. 230 (sublinierea autoarei).

[2] Formulare a visătoarei.

În contextul analizei noastre, este important faptul că *restul de corp* (aici *cenușa* defunctului) pare a ascunde secretul vindecător. Ne amintim de ideea lui Origen conform căreia corpul învierii apare dintr-o „izbucnire de scântei" a vechiului trup. La fel credeau și vechii egipteni, ca și primii alchimiști, că învierea se produce și dintr-un rest de *materie* moartă, deci nu exclusiv din suflet, adică din transmutarea materiei.

În textul lui Olympiodor, citat mai sus, „sicriul lui Osiris" este din plumb, o substanță despre care se spune că produce nebunia. Chiar elementul întunecat, demonic, dușmănos cadavrului lui Osiris devine aici elementul conținător, „cuprinzător" al individualității, *principium individuationis* în care foc și apă par conciliați.[1] Plumbul lui Seth, ucigător, dizolvant „ferește" în mod misterios mortul de autodispersarea în natura universală. De sicriul de plumb al lui Osiris îmi amintește și visul pe care l-a avut un ofițer de cavalerie de 61 de ani, cu patru săptămâni înainte de a muri, pe neașteptate, din cauza unui atac de cord:

> *Se afla din nou la școala de ofițeri unde își dobândise gradul de locotenent, cu 35 de ani înainte. Un caporal pe care îl stima mult în acea vreme și care purta semnificativul nume de „Adam", veni la el și-i spuse: „Domnule locotenent, trebuie să vă arăt ceva." Omul îl conduse în pivnița cazărmii, deschise o ușă de plumb (!) și visătorul sări cutremurat înapoi: în fața lui, zăcea, pe spate, cadavrul unui cal în putrefacție avansată, care răspândea un miros dezgustător.*

Omul simplu, „muritorul Adam", îi arată visătorului ce îl așteaptă: corpul său animalic, calul, va putrezi după moarte. Intenția inconștientului, manifestată în șocul declanșat de acest vis, a fost de a îl

---

[1] Aceasta se afirmă în același text, puțin mai sus, p. 94, rând 17 și urm.: „Ce transformare văd acum? Cum, apa și focul care erau dușmani și contrarii, născuți în opoziție, s-au unit în numele concordiei și iubirii?" (Urmează apoi pasajul citat, despre „mormântul lui Osiris").

detașa pe visător de corpul său, ca și când i-ar fi spus: „Nu tu însuți, ci *calul* tău va muri." Pentru un cavalerist, calul este, în mod deosebit, un simbol al naturii sale instinctive, fizice, care îl conduce. Adam, omul „simplul" (*anthropos*) din visător, o imagine a Sinelui, știe de dizolvarea iminentă a corpului și încearcă să-l pregătească.

Dacă în analiza visului dorim să rămânem consecvenți cu textele alchimice menționate mai sus, atunci ar trebui să punem pe aceeași treaptă calul din camera de plumb și cadavrul lui Osiris din sicriul de plumb. În acest caz, calul nu ar fi numai o imagine a corpului, ci ar simboliza și „Dumnezeul interior" al visătorului, fiindcă Osiris reprezintă partea „veșnică" a omului. El apare sub formă de cal, în acest vis, pentru că visătorul nu a devenit niciodată conștient de marele aspect al ființei sale, a fost purtat prin viață de Sine, fără a se întreba vreodată ce este acesta; din acest motiv, Sinele său a rămas îngropat în inconștient și, la fel, în corpul său. Se pare că, în noaptea dinaintea morții sale, ofițerul a așezat, în secret, un crucifix lângă pat, descoperit apoi de rude. Probabil că, la sfârșit, a încolțit în el presimțirea că în cal e ascuns și „Omul-Dumnezeu suferind", Osiris fiind prefigurarea egipteană a lui Hristos.

Să ne întoarcem acum la sicriul de plumb al alchimiștilor. În el se înfăptuiește misterul învierii și aici, chiar elementul demonic, Seth, joacă un rol protector, salvator. Există o gemă egipteană care îl înfățișează pe Seth deasupra unui uter[1], protejând pântecul renașterii. Din punct de vedere psihologic, s-ar putea spune că demonicul, elementul Seth din om, este identic cu afectele, impulsurile și emoțiile sale autonome „rele", ceea ce C.G. Jung rezumă în conceptul de umbră. Ele ne apar adesea ca impulsuri ale corpului inconștient, „animalic". Impulsuri îl închid pe „Osiris", adică ele împiedică conștientizarea Sinelui și individuarea. Dar chiar în clipa victoriei lor părelnice – în momentul morții – aceste pulsiuni se unesc cu opusul lor, principiul binelui, cu Osiris, apa vieții, și se transformă

---

[1] John Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madaura. The Isis Book*, p. 231. Griffiths trimite la A.A. Barb, „Diva Matrix", în *Journal of Warburg and Courtauld Institutes*, 16 (1963), p. 200 și urm.

într-un „vas" care învăluie Sinele și face posibil ca mortul să nu se dizolve, ci să-și păstreze identitatea individuală. *Principium individuationis* este, în fapt, înrudit cu diabolicul, în măsura în care înseamnă o separare, o detașare de Întregul divin.

Psihologic, procesul descris poate fi înțeles ca trecere de la starea de închidere în sine la conștiința de sine. Toate impulsurile umbrei din noi ne incită să rămânem cu dorințele, emoțiile și impulsurile voinței egoului. Vrem cu orice preț și, adesea, de o manieră copilărească să ne impunem. Când eul reușește să conștientizeze aceste impulsuri și să le subordoneze deciziei Sinelui, „Dumnezeului" presimțit în interior, energia lor impetuoasă se transformă în realizarea identității. Eul devine conștient de existența sa așa-și-nu-altfel, iar sicriul de plumb, simțământul de a fi restrâns și stăvilit, se transformă într-un vas mistic, în sentimentul de a fi conținut și „cuprins" în fire.

Dintre tragediile omului bătrân, una m-a preocupat cu precădere: de ce la senectute se dezvoltă o puternică tendință de a avea reacții de încăpățânare copilărească atunci când boala și neputința fizică îl fac pe om din ce în ce mai dependent de alți oameni, ba mai mult, îl aruncă, chiar des, sub tirania conducerii și a personalului azilurilor? Fără a dori să caut vreo scuză unei asemenea tiranii, mă întreb, totuși, dacă în această stare de dependență nu se ascunde un sens secret, anume acela că bătrânețea ne face să trecem de epoca eului, care are legătură cu umbra, spre conștiința de Sine.

Ca o ilustrare, iată următoarul caz: în perioada în care se pregătea să se mute într-un azil de bătrâni, părăsindu-și casa pe care o iubea mult, o femeie de 93 de ani a visat că, într-o casă de bătrâni, o femeie (nu visătoarea) avidă de putere și care țipa întruna era acum domesticită. Cu alte cuvinte, plumbul demonic, egoismul umbrei, trebuie metamorfozat pentru a deveni „vasul" forței conștiente a Sinelui!

În această lumină, moartea nu ar fi altceva decât clipa confruntării ascuțite dinte bine și rău care se dă în interiorul individului. Numeroase reprezentări medievale arată un diavol și un înger luptându-se pentru sufletul muribundului, iar oncțiunea catolică pare să păstreze – nu-i așa? – elemente de exorcism.

Edinger[1] a publicat seria de vise a unui pacient pe patul de moarte unde apare o impresionantă descriere a acestei aparente lupte a contrariilor înainte de momentul decisiv, finalul vieții:

> *Doi boxeri sunt implicați într-o luptă rituală. Lupta lor este minunată. În vis nu sunt atât adversari, cât colaboratori care duc la bun sfârșit un plan detaliat, prestabilit. Sunt calmi, imperturbabili și concentrați. La finalul fiecărei runde se retrag într-un vestiar. În vestiar se „machiază". Îl observ pe unul dintre ei cum își moaie degetul în puțin sânge și îl întinde pe fața oponentului său și pe a lui. Se întorc în ring și își reiau interpretarea rapidă, furioasă, dar puternic controlată.*

Aici lupta este descrisă ca o reprezentație de teatru, aparținând deci lumii iluziilor. Dincolo de ea, cum susține Edinger, stă Sinele, unitatea contrariilor. Aceeași luptă e ilustrată și de o muribundă ale cărei tablouri au fost adunate de David Eldred. Ea a pictat lupta în ring a două figuri masculine, una de culoare deschisă, alta de culoare închisă, același motiv al luptei contrariilor. Poate ar trebui să vedem același motiv și în contextul apariției deosebit de frecvente a scenelor de luptă pe sarcofagele antice, unde sunt reprezentate, în special, lupte între doi combatanți. Inițial, și în Roma antică, luptele cu gladiatori se dădeau în onoarea morților.

Ideea că moartea este o luptă sau un moment de decizie pare a fi de origine arhetipală, existând în multe culturi. Teologul catolic Ladislaus Boros a reluat această idee într-o formă remarcabilă.[2] În concepția sa, moartea nu este o simplă separare a corpului de suflet[3], ci un proces complet de transformare care privește și sufletul însuși. În clipa morții, sufletul se mișcă în centrul lumii, în unitatea ei inte-

---

[1] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, New York, 1972, p. 209 și urm. În română: *Ego și arhetip*, trad. Claudiu Pănculescu, Nemira, București, 2014, p. 281.

[2] Ladislaus Boros, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten și Freiburg, 1973.

[3] Ibid, p. 85.

rioară, în „inima universului" sau în esenţa lumii, iar acolo, într-o întâlnire sinceră cu sine, pentru Dumnezeu, sau împotriva lui Dumnezeu. „În acest loc metafizic el (omul) va lua decizia finală. Ce se decide acolo rămâne pe vecie (...), [fiindcă] acum actul devine existenţă, decizia stare şi timpul vecie."[1] Avem aici o nouă interpretare psihologică a judecăţii şi a repartizării mortului în rai sau în iad. „Dumnezeu, în fiinţa sa imuabilă, îl va destina pe unul martiriului, pe altul mântuirii, după cum fiecare, prin decizia sa finală, respinge sau acceptă cu umilinţă iubirea divină."[2] Este caracteristic oricărei concepţii născute în tradiţia creştină ca, în final, să prevestească separarea contrariilor. Scenariul îl regăsim identic în *Faust* de Goethe, unde Mefisto este, în mod ruşinos, folosit şi apoi alungat.

Dimpotrivă, în simbolismul egiptean şi în cel alchimic, contrariile se *conciliază* în ultimul moment şi rămân cuprinse într-o unitate, în trupul de după moarte. De aceea, în *Cartea egipteană a porţilor*, moartea apare la sfârşitul învierii ca un zeu cu două capete (capul lui Seth şi cel al lui Horus) care îl însoţesc pe zeul soarelui în transformarea sa subterană[3] (v. Fig. 5).

„Ei sunt cei pe care Re îi anunţă la orizontul de est al cerului."[4] Această figură se numeşte „Cele două feţe ale Sale". Ea încorporează natura contrariilor devenită una, a morţilor zeificaţi.

Aşa se explică şi comportamentul oamenilor pe patul de moarte, uneori mai mult decât paradoxal. În special slăbirea conştiinţei lasă acum să transpară elemente adânc refulate. Se spune, de exemplu, despre poetul Andersen, rămas cast întreaga viaţă, că în timp ce murea ţipa obscenităţi atât de brutale, încât cei ce-l vegheau au fugit din cameră. Unii comunică un amalgam dezordonat de impresii haotice, îşi ceartă sau îşi blestemă rudele, în timp ce alţii mor stăpâni pe sine şi în deplină pace interioară. Îmi pare că aici ar fi două aspecte ale aceluiaşi fenomen: unii sunt încă în agonie, prinşi

---

[1] Ibid, p. 89, vezi şi p. 101.

[2] Ibid, p. 107.

[3] Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 289, vezi şi p. 273.

[4] Ibid, p. 290.

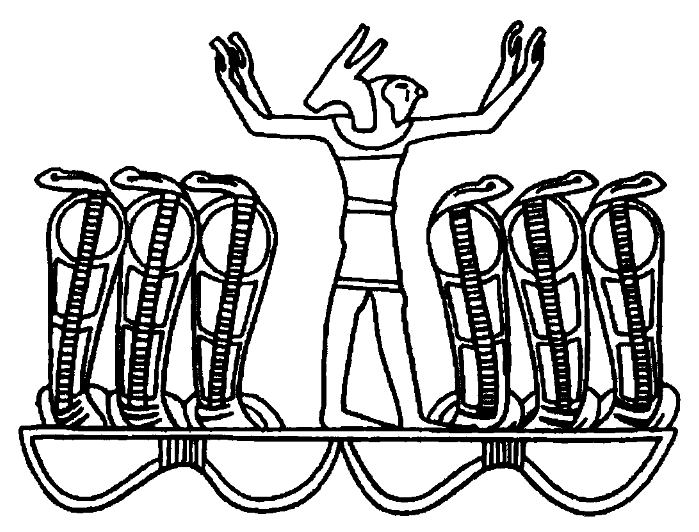


Fig. 5: Zeul cu două fețe, capul lui Horus și cel al lui Seth, reprezintă unirea contrariilor interioare în morții zeificați.

în confruntarea contrariilor, în timp ce alții presimt deja împăcarea și unirea contrariilor de la capătul luptei. Firește, cu cât omul va accepta, înainte de-a atinge clipa morții, să devină conștient de această confruntare a contrariilor din el, cu atât mai mare-i va fi speranța că poate avea parte de un sfârșit liniștit.

2

VEGETAȚIA: COPACUL, IARBA, GRĂUNTELE ȘI FLOAREA

În capitolul anterior am amintit motivul oniric al holdei de grâu care, distrusă sub copitele vitelor, va crește din nou. Am evocat și simbolismul grâului și orzului, legat de zeul morților, Osiris, arătând că, de multe ori, viața și moartea vegetației sunt simboluri ale morții *și* ale învierii. Visul unui pacient muribund, consemnat de Edinger, ilustrează frapant același motiv[1]:

Sunt singur într-o grădină exterioară mare, precum cele pe care le găsim în Europa. Iarba este un fel de gazon neobișnuit, vechi de secole. Sunt garduri vii, mari, de cimișir și totul este într-o ordine desăvârșită. Văd ceva mișcare în spatele grădinii. La început mi se pare că este o broască enormă, făcută din iarbă. Pe măsură ce mă apropii văd că e, de fapt, un om verde, ierbos, făcut din iarbă. Dansează un dans. Dansul este foarte frumos și mă gândesc la

---

[1] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, p. 212 și urm. În română: *Ego și arhetip*, p. 284–285.

romanul lui Hudson, Palatele verzi.[1] *Îmi dă sentimentul de pace interioară, chiar dacă nu pot să înțeleg pe deplin ceea ce văd.*

Conform interpretării corecte a lui Edinger, acest om verde este un spirit al vegetației, asemenea zeului egiptean Osiris. Broasca, cu care el este la început asociat de visător, amintește de zeița-broască egipteană, Hekket, deseori reprezentată la capul mumiei și semnificând „renașterea". Pe lămpile de ulei din mormintele creștinismului timpuriu, ea este, pur și simplu, denumită „învierea". Verdele era, în Evul Mediu, culoarea Sfântului Spirit, a vieții, a creației și a învierii[2]. Este culoarea unui suflet al lumii sau spirit al vieții care cuprinde totul. În ceea ce-l privește pe dansatorul de iarbă, se menționează numeroase obiceiuri europene[3] de primăvară sau Rusalii, când un flăcău complet acoperit cu iarbă sau frunze este scufundat în apă sau „ucis" în mod simbolic, pentru ca apoi să reînvie. Adesea flăcăul poartă numele de „regele lunii mai" sau „Georg cel verde". Este un ritual magic care vestește înfrângerea iernii, menit să aducă fertilitate și ploi suficiente în noul an. Uneori, acest „ștrengar de Rusalii" este înlocuit cu un copac bogat împodobit.[4] În unele locuri flăcăul poate fi chiar îngropat, ceea ce a fost interpretat drept „îndepărtare a morții".[5] Indiferent de semnificația în sine a acestei figuri mitice, este cert că ea are legătură cu moartea și reînflorirea vieții. Dansatorul de iarbă al visătorului american reprezintă, fără îndoială, un astfel de rege al lunii mai, o imagine a principiului vieții și morții, simbolizat prin vegetație.

---

[1] W.H. Hudson, *Green Mansions*, New York, fără an. Romanul descrie între altele în ce măsură eroul este asimilat spiritului vegetației din jungla Amazonului. În română: *Palatele verzi*; trad. Alexandru Vlad, București, Nemira, 2010.

[2] C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", GW 14/II, par. 289. În română: C.G. Jung, OC 14/2, „Mysterium Coniunctionis", trad. Daniela Ştefănescu, Trei, Bucureşti, 2006, par. 289.

[3] James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, Londra, 1906. Wilhelm Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Darmstadt, 1963.

[4] Vezi Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, vol. 1, p. 313 şi urm.

[5] Ibid, p. 410 şi urm.

Pe lângă iarbă și grâne, *copacul* apare adesea ca simbol al legăturii misterioase dintre moarte și viață. Astfel, la Simon Magul, de exemplu, simbolul copacului de foc cosmic, vizibil sau invizibil, adică al energiei cosmice, ia aspectul unei uniuni între viață și moarte, în vreme ce în teoria maniheiștilor, conform concepției lor generale dualiste despre lume, copacul este separat într-un „copac al morții" și un „copac al vieții". Primul, plantat de demonul poftei, urât și neîmpăcat cu sine, simbolizează materia și răul; cel din urmă, însă, semnifică gnoza și înțelepciunea; el este copacul cunoașterii, al cărui fruct i-a deschis ochii lui Adam. Mântuitorul va tăia odată copacii morții și, în schimb, va planta și îngriji copacii vieții. De asemenea, acest copac al binelui poate fi reprezentat uneori ca un „copac de pietre prețioase".[1]

Jane Wheelright[2] a consemnat o impresionantă serie de vise ale unei tinere femei muribunde, bolnavă de cancer. Iată ultimul vis:

> *Eram un palmier, cel mijlociu dintre trei palmieri. Așteptam un cutremur care amenința să distrugă orice urmă de viață. Nu voiam să fiu nimicită de cutremur.*

Conform interpretării autoarei, copacul este aici un simbol al mamei, visul redând un fel de abandon al subiectului în fața „naturii mamă". Există un mit germanic conform căruia oamenii vin din copaci și vor dispărea în copaci, pe care Jung îl comentează astfel: „Lumea conștiinței cedează în fața vegetalului. Copacul este viața inconștientă care se reînnoiește și dăinuie veșnic după ce conștiința umană se va fi stins."

Motivul apare și în visul unui bărbat de 75 de ani care, înaintea morții, are următorul vis[3]:

---

[1] Vezi Victoria Arnold-Döben, „Die Symbolik des Baumes im Manichäismus", în *Symbolon*, anuar de cercetare a simbolurilor, serie nouă, vol. 5, Köln, 1980, p. 10 și urm.

[2] Jane Wheelwright, *The Death of a Woman*, p. 268 și urm.

[3] Redat în Kurt Lückel, *Begegnung mit Sterbenden*, München și Mainz, 1981, p. 107 și urm.

Văd un bătrân copac noduros pe o coastă abruptă. Rădăcinile sale sunt doar pe jumătate îngropate în pământ, cealaltă jumătate stă în aer… Copacul se desprinde, apoi se clatină și se prăbușește. Mi se oprește respirația. Și apoi se întâmplă minunea: copacul plutește – nu cade, ci plutește. Încotro, înspre mare? Nu știu.

Și aici copacul este, în mod vădit, o imagine a dăinuirii vieții. Iar în ultimul vis al unui bărbat care a murit la puține zile după aceea, regăsim motivul astfel:

Mă aflu pe sau în interiorul unei mase fluide și ușoare ca aerul, albastră ca cerul, în formă de ou și am sentimentul că mă prăbușesc în albastru, în univers. Dar nu e așa. Sunt prins și purtat de o mulțime de băsmăluțe sau fulgi care mă ține. Încerc să mă las în abis, în marele tot. Nu îmi pierd însă deloc echilibrul, fiindcă sunt prins de băsmăluțe și de oameni care vorbesc cu mine. Băsmăluțele mă învăluie mereu. Niște scări roșii se topesc, iar picăturile formează un pom de Crăciun.[1]

Vom discuta mai târziu despre fluidul aerian albastru, cosmic, din acest vis. Semnificativ aici este pomul de Crăciun care pare a fi scopul muribundului în viața de apoi. În lucrarea sa, *Der Philosophische Baum*, Jung arată că în tradiția alchimică, pomul este considerat și un simbol al lui *opus alchemicus*. Din punct de vedere psihologic, el simbolizează procesul de individuare, adică o creștere interioară continuă spre o conștiință superioară, în timpul căreia omul percepe fără încetare noi surse de „lumină". Și în „Ierusalimul ceresc" există un asemenea copac: „În mijlocul pieței (cetății) este pomul vieții, rodind douăsprezece feluri de rod (…) și frunzele pomului slujesc la vindecarea (păgânilor) neamurilor" (Apocalipsa, 22: 2). Paradisul islamic este, de asemenea,

[1] Această ultimă propoziție a fost formulată mai puțin clar, fiindcă muribundul reușea doar cu greu să vorbească. Conform explicațiilor soției sale, el vroia să spună: Picături roșii formau un fel de scări pe care muribundul le urcă, iar la capătul lor vede un pom de Crăciun.

bogat în „copaci de pietre prețioase", cel mai frecvent fiind așa-numitul copac *Tula*. „Rădăcina sa este de sidef și frunzele lui sunt de mătase și brocart (...) Nu există niciun spațiu, nicio cupolă și niciun pom în grădină care să nu fie umbrit de o ramură a copacului *Tula*. El poartă fructe de o rară natură, negreșit râvnite în această lume, de negăsit nicăieri altundeva. Rădăcinile sale sunt în cer și lumina sa ajunge în fiecare colț al lumii." Or, acesta este un copac întors, din a cărui coroană coboară „straie de ceremonie" pentru evlavioși.[1]

Să comparăm aceste straie cu băsmăluțele albastre din vis care îl protejează pe visător de dizolvarea în infinit. Despre acest copac scrie și C.G. Jung[2]: „Alchimia a văzut unificarea opușilor sub simbolul pomului și, de aceea, nu este de mirare că inconștientul omului de azi, care nu se mai simte acasă în lumea lui și care nu-și poate întemeia existența nici pe trecutul care nu mai ființează, nici pe viitorul care încă nu ființează, recurge din nou la simbolul pomului cosmic – care se înrădăcinează în această lume și crește în sus spre polul ceresc – la acel pom care este și omul. *În istoria simbolurilor, pomul este descris ca drum și creștere spre ceea ce e imuabil și nepieritor, care rezultă din unirea contrariilor și, prin eterna sa prezență, face și posibilă această unire.* Pare că, numai prin trăirea realității simbolice, omul, căutându-și în van existența și făcând o filozofie din ea, își găsește din nou drumul înapoi în acea lume în care nu este un străin."

Visul cu pomul de Crăciun pare să-i spună visătorului același lucru și anumă că după moarte, în viața de apoi, procesul de creștere și dezvoltare va continua spre o conștiință mai înaltă.

Simbolismul vegetal apare și într-unul dintre cele mai vechi texte ale alchimiei greco-egiptene, în textul din sec. I intitulat *Komarios an*

---

[1] Imam' Abd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, München, 1981, p. 179 și urm.

[2] C.G. Jung, „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus", GW 9/1, par. 198 (sublinierile autoarei - n. red.). În română: C.G. Jung, „Aspectele psihologice ale arhetipului mamei", OC 9/1; trad. Vasile Dem Zamfirescu, Daniela Ştefănescu, Trei, Bucureşti, 2003, par. 198.

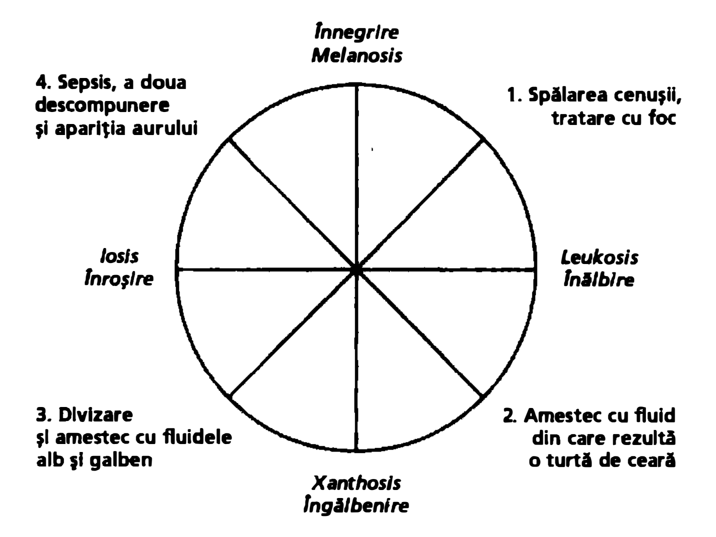


Fig. 6: Fabricarea „pietrei filosofale". Este vorba de patru stadii principale: melanosis = *înnegrire*, leukosis = *înălbire*, xanthosis = *îngălbenire* *şi* iosis = *înroşire, iar apoi de patru operaţiuni:* 1. taricheia = *mumifiere şi spălare,* 2. chrysopoiesis = *fabricarea aurului fluid prin foc,* 3. *divizarea şi reamestecarea albului şi galbenului,* 4. sepsis = *a doua descompunere la sfârşitul căreia apare aurul. Cele patru operaţii sunt strâns legate de cele patru faze de culoare.*

Kleopatra (*Comarios către Cleopatra*). Înainte de pasajul care ne interesează, este prezentat procesul ciclic de creare a „pietrei filosofale" sau a aurului ca întreg: o mandală compusă din 2 x 4 culori şi procese (v. Fig. 6).[1] După această schematizare generală, textul continuă[2]:

Priviţi natura plantelor (şi) priviţi de unde vin. Unele coboară din munţi şi crescând, ies din pământ, şi altele vin din peşteri şi câmpii. Dar aveţi grijă cum vă apropiaţi de ele. Trebuie culese la momentul potrivit şi în ziua potrivită. Mergeţi pe insulele din mare şi în

[1] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, IV, xx, p. 289 şi urm. Komarios vine, probabil, din aramaică, preot-Komar.

[2] Ibid, par. 7-9, p. 292.

ținuturile cele mai înalte și alegeți-le de acolo. Și priviți cum le slujește aerul și cum le înconjoară grâul să nu fie nici vătămate, nici distruse. Priviți apa divină care le impregnează și aerul care le cârmuiește, după ce s-au încarnat într-o singură substanță.

Înainte de a continua analiza prin acest text să introducem o scurtă lămurire referitor la plantele despre care este vorba aici și care erau privite de alchimiștii greci ca fiind identice cu minereurile și metalele.[1] Se spunea că ele se diferențiază doar prin faptul că metalele sunt „mai uscate", iar plantele „mai umede".[2] Ambele cresc, de fapt, în munți și apar în peșteri. Minereurile erau privite oarecum ca „eflorescențe" ale pământului. Pământul, aerul și apa le „slujesc" și „grânele (grâul) le înconjoară proteguitor". Copacii de nestemate ai paradisului islamic pot foarte bine să fi crescut din astfel de asocieri alchimice. Să ne întoarceam acum la text. După o întrerupere, Comarios îi spune Cleopatrei:

Spune-ne cum coboară cel mai înalt la cel mai de jos, cum cel mai de jos urcă la cel mai înalt, cum mijlocul se apropie de înalt, cum josul și mijlocul se reunesc și care este elementul lor. Și cum apele binecuvântate coboară pentru a supraveghea morții înlănțuiți și asupriți în beznă, în inima tenebrosului Hades. Și apoi, cum elixirul vieții pătrunde printre morți și-i deșteaptă, iar ei sunt treji pentru Creatorul lor. Cum apele noi [proaspete] pătrund la căpătâiul patului. Iată, deci, că apele se nasc în pat, se ridică la lumină și norul le poartă [în sus]. Și norul se ridică din mare, norul care poartă apele. La vederea acestei apariții adepții se bucură.

---

[1] Vezi Zosimos, în M. Berthelot, ibid, vol. 2, IV, xx, 10 și urm, p. 293 și urm. Natura *una* se dobândește prin (din) mariajul formelor naturii dure a metalelor cu formele naturii maleabile, lemnoase a lemnului (plantelor) pădurii.

[2] Olympiodor, ibid, p. 94. Există două înălbiri și îngălbeniri și două substanțe compuse, uscată și umedă, adică, în catalogul galbenului: „plante și metale... plante galbene sunt crocusul și elydrion" etc., sau p. 6: „Toate minereurile gălbui, de aur (= pietre) sunt plante. "

Apoi Cleopatra spune adepților: „Apele care pătrund corpurile le trezesc, la fel cum trezesc și spiritele slăbite (*pneumata*), închise în ele. Fiindcă au suferit chinuri reînnoite și au fost din nou închise în Hades, dar curând vor începe să crească, se vor ridica și se vor acoperi de culori glorioase, ca florile primăvara și primăvara se va bucura și se va hrăni cu frumusețea care le îmbracă."

Să zăbovim asupra textului *Comarios* și să discutăm semnificația psihologică a acestui pasaj. Desigur, avem aici de a face, în primul rând, cu parabole din domeniul vegetației. Minereurile „înfloresc" asemenea plantelor, mor, stau îngropate în lumea subterană, se trezesc din nou la viață, udate de apa proaspătă, cresc și înfloresc într-o strălucitoare frumusețe, întâmpinând noua primăvară.

Despre aceste plante se spune mai departe, în text, că înainte de a învia „se alterează" în foc. În spatele acestei afirmații stă, desigur, experiența vegetației secerate de om sau uscate de soare care crește din nou, din rădăcini, ca viață corporală ce dăinuie. În Extremul Orient, în *Vimala Kiuta Sutra*, trupul omenesc este comparat cu un bananier care „nu are nimic ferm în sine. Trunchiul de deasupra pământului moare toamna, dar rădăcinile care se târăsc și rămân în pământ (rizomul) încolțesc primăvara din nou." Fiindcă în concepția budistă această dăinuire trebuie întreruptă, se folosește deseori imaginea unei ridichii care trebuie smulsă din rădăcină, simbolizându-se astfel desprinderea definitivă de roata renașterii.[1] Dar în culturile în care dăinuirea vieții este salutată, imaginile vegetației trebuie înțelese ca o făgăduință a continuării vieții.

Imaginea grâului secerat, a ierbii cosite sau a copacilor tăiați, atunci când apare în visele muribunzilor, indică adesea sfârșitul. Un bărbat de 52 de ani, analizat de mine, avea cancer la vezica urinară și trebuia operat. Era, bineînțeles, adânc tulburat de perspectiva și efectul operației. Înainte de operație a avut următorul vis:

---

[1] Jorinde Ebert, „Parinirvana", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 299.

A venit o ambulanță să îl ducă la spital. (În realitate, se simțea suficient de bine pentru a lua un taxi.) Șoferul a coborât, a deschis ușa din spate și înăuntru era un sicriu alb.

Într-adevăr, pacientul a părăsit spitalul doar pentru scurt timp. A fost nevoit să se întoarcă, din cauza metastazelor apărute ulterior și a murit curând după aceea. Menționez acest vis brutal, deoarece voi vorbi mai târziu despre un vis extrem de consolator al aceluiași bărbat. Adesea, așa cum am mai amintit, mi s-a spus că visele consolatoare trebuie privite ca iluzii și că ar fi, pur și simplu, dorințe. Inconștientul însă, se îngrijește să anunțe în cel mai drastic mod sfârșitul, scutind de iluzii pe cei care se află aproape de moarte, așa cum am văzut deja în visul despre cadavrul de cal și în acest vis, cu sicriul alb.

După ce, în urma visului cu sicriul, pacientul meu s-a familiarizat cu posibilitatea morții sale iminente, el a avut următorul vis:

Mergea printr-o pădure iernatică. Era ger și ceață. Îi era frig. De departe se auzea huruitul de motor al unui ferăstrău și din când în când, trosnetul copacilor tăiați. Dintr-odată, visătorul se afla iarăși în pădure, dar pe o platformă înaltă. Era vară și lumina soarelui strălucea în pete mari, pe mușchiul verde, care acoperea solul. Tatăl său (în realitate, mort de mult) a venit la el și i-a spus: Vezi, aici e iarăși pădure, nu-ți mai face griji pentru ceea ce se întâmplă acolo jos (unde se tăiau copacii).

Tăiatul copacilor este, poate, și o aluzie la brutalitatea operației apropiate, o vătămare și distrugere a vieții sale vegetative. În vis, toporul se află lângă copacul vieții sale. Moartea este aici un tăietor de copaci; în artele plastice, ea este reprezentată, după cum știm, mai ales ca un cosaș. Această imagine ne trimite la reprezentarea zeului precreștin Saturn care era figurat ca zeu al recoltei, cu o seceră în mână. Ceva se „doboară" în moarte, se „taie". Moartea

e întotdeauna un eveniment brutal și, cum spune Jung[1], „ea apare ca o catastrofă, ca și cum forțe rele și nemiloase ar fi răpus un om (...), ceea ce rămâne este o liniște glacială de moarte."

Dar în vis apare o continuare: pe „un plan superior", viața e din nou prezentă sau o altă pădure e din nou prezentă. În ea, morții trăiesc în continuare, așa cum ne arată apariția tatălui de mult decedat. Atmosfera e favorabilă, plăcută, ca în „noua primăvară" din textul *Comarios*, iar tatăl mort îl îndeamnă pe visător să nu-și mai facă griji pentru ceea ce se întâmplă jos. Evident, inconștientul vrea să-l distanțeze sufletește pe visător de evenimentul final care îi încolțește corpul. În realitate, nefericitul bărbat a trăit un sfârșit chinuitor, căruia i-a făcut însă față cu mult curaj. „Planul superior" al celei de-a doua păduri ar putea indica un fel de intensificare a energiei psihice despre care vom vorbi mai târziu. Trecerea de la pădurea distrusă la cea sănătoasă se realizează în acest vis printr-o răsturnare onirică tipică, nefiind îndeaproape descrisă, în timp ce vechiul text alchimic, *Comarios*, prezintă pe larg cum plantele, adică spirite și corpuri, suferă în lumea de jos, iar apoi, sunt trezite și renăscute de năvalnica apă a vieții. Ele învie după aceea ca flori de primăvară.

Reprezentarea florilor în textul *Comarios* ca *prima materia* se regăsește, așa cum a arătat Henry Corbin, și în lumea conceptuală a perșilor, aici ele constituind materia inițială a procesului învierii. Așa cum rezultă din reprezentările peisagistice ale lumii de dincolo[2], fiecare înger sau putere divină poseda propria floare specială. Zeul Vohuman avea iasomia albă, Shatrivarbusuiocul, Daêna, *anima* divină a bărbatului, trandafirul cu o sută de petale. Când aceste flori erau obiect al meditației, se constela „energia lor", din care apoi însuși îngerul sau puterea divină strălucea în câmpul vizual interior. Astfel, meditația la o floare, conform lui Corbin, făcea posibilă epifania ființei divine din lumea de dincolo în lumea arhetipală.[3]

---

[1] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 317. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 359.

[2] Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton, 1977, p. 29 și urm.

[3] Ibid, p. 31 și urm.

Și la vechii egipteni, ideea învierii era legată de imaginile lumii vegetale, iar florile reprezentau un aspect al corpului învierii. Egiptenii introduceau chiar boabe de grâu sau bulbi de flori fie între fâșiile cu care legau mortul în procesul mumifierii, fie într-un vas păstrat lângă cadavru, udându-le cu apă. Încolțirea acestora era un semn că învierea s-a finalizat. Asemenea „mumii cu cereale" pot fi văzute și în prezent, în muzeul din Cairo. Ele demonstrează cât de literal era asimilată învierea mortului cu încolțirea grâului. Acest obicei lămurește, de asemenea, o propoziția ermetică din textul nostru care spune „și grâul înconjoară proteguitor (plantele sau minereurile)". Aici, minereurile-plante sunt similare cadavrului înfășurat în fâșii de pânză.

În timpul învierii, plantele „înfloresc", cum spune textul *Comarios*. Florile sunt o imagine arhetipală răspândită a existenței după moarte, respectiv, a corpului învierii. În așa-numitele „ore de veghe" ale Misterelor lui Osiris[1], în a patra oră a zilei, are loc învierea vegetală și, imediat după ea, cea animală care pare a fi fost un ritual al renașterii în cadrul căruia sufletul Ka al mortului se reînnoia. În cea de-a șasea oră, zeița cerului, Nut, întâmpină mortul și îl naște din nou, copil.[2] Învierea vegetală (v. Fig. 7) reprezintă astfel, prima treaptă a renașterii. Apoi mortul spune, cum este consemnat în Versetul 81 a[3]: „Sunt acea floare pură de lotus ce s-a născut din splendoarea luminii ce se îndreaptă spre nările lui Re... Sunt [floarea] pură ce a venit din câmp." Sau mortul îi spune lui Osiris[4]: „Sunt rădăcina din Naref, planta Neheheh a Orizontului de Vest. O, Osiris, vindecă-mă, așa cum te vindeci pe tine însuți." Sau[5]: „Iată, sunt în materia primordială, devin Chepri (scarabeu). Încolțesc precum planta (...)."

---

[1] Vezi Hermann Junker, „Die Stundenwachen in den Osirismysterien", în *Denks. Der Kaiserl. Akad. der Wiss., philosoph.-hist. Klasse*, vol. 54, Viena, 1910, p. 2 și 4 și Alexandre Moret, *Mystères Égyptiens*. Paris, 1922, p. 22 și urm.

[2] Moret, ibid, p. 33.

[3] Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich și München, 1979, p. 167.

[4] Ibid, p. 149.

[5] Ibid, p. 170.

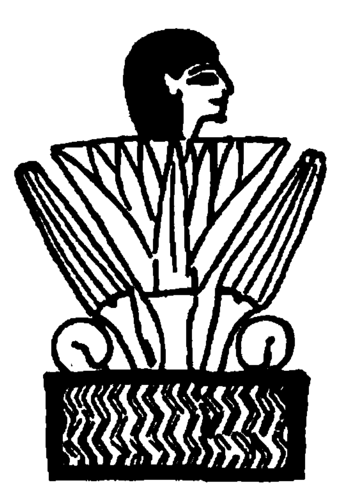


Fig. 7: Înviere vegetală simbolizată aici prin floarea de lotus înflorit, din care răsare capul unui mort revenit la viață.

Și în Extremul Orient „floarea de aur", ca simbol al Sinelui, este o imagine familiară a Omului Veșnic. Se spune că Buddha a ținut odată o predică lipsită de cuvinte, prezentând discipolilor săi o floare galbenă (conform altor versiuni, o floare albă de lotus). Doar discipolul Kassapa l-a înțeles și a reacționat, zâmbind cunoscător.[1] Floarea este un simbol al iluminării. Într-un alt text budist, *Învățătura despre țara celor puri*, floarea (lotusul alb) este simbolul unui om care, în mijlocul unei vieți pline de datorii și dezamăgiri, „trăiește în Dumnezeu", în lumina și viața veșnică a lui Amidha Buddha. În textul taoist chinezesc *Secretul Florii de Aur*[2], floarea desemnează o „nouă existență" desăvârșită din profunzimea tenebrelor interioare prin meditație, care se deschide în liniște. Este ceea ce Jung numește

[1] Vezi Mokusen Miyuki, *Kreisen des Lichtes. Die Erfahrung der goldenen Büte*, Weilheim, 1972, p. 176 (Anm. 79).

[2] Ibid. Vezi C.G. Jung și Richard Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*, Olten și Freiburg, 1971. În română: *Secretul Florii de Aur. Cartea Conștiinței și Vieții*, trad. Mircea Iacobini, Herald, București, 2013.

„experienţa Sinelui". Este, în acelaşi timp, experienţa nemuririi care poate începe chiar în această viaţă de zi cu zi.[1] „Trupul este asemenea rădăcinilor unei plante de lotus, spiritul este floarea sa. Rădăcinile rămân în mâl, însă floarea se deschide spre cer."[2] Floarea de aur însemnă o legătură cu elementul „continuu creator"[3]; în interior e închisă nemurirea[4], în timp ce trupul veşnic, *dharma*, se cristalizează.[5]

În Nepal se împrăştie şi astăzi boabe de orez şi flori peste rugul funerar. La sărbătorile morţilor se întind ghirlande de crăiţe (flori galbene) peste râul sacru, creându-se astfel, pentru morţi, un pod de legătură cu lumea de apoi. Un rol deosebit joacă aşa-numita floare *Tulasi*; muribunzilor li se dă să bea o infuzie din această floare şi pe limbă li se pun frunzele ei. Când moare un membru al castei războinicilor, în faţa sa se aşază un buchet de Tulasi, iar pe limbă, urechi, ochi şi creştet i se pun bucăţi din rădăcina florii. Cadavrul este stropit apoi cu apă din Gange şi se strigă de trei ori „Tulasi". După aceea, sufletul mortului poate urca la cer. Şi după moarte, sufletele îi pot vizita pe supravieţuitori, coborând de pe altarul casei pe o floare Tulasi.[6]

Crăiţele galben-oranj sunt şi în prezent, la indienii din Guatemala, simbolul *Sărbătorii Tuturor Sufletelor*. Ele reprezintă soarele, lumina şi viaţa.[7]

Noi nu avem concepţii atât de diferenţiate precum asiaticii privitor la esenţa acestei flori sufleteşti, dar floarea apare şi la noi, destul de frecvent, ca motiv arhetipal. Într-o poveste ţigănească,

---

[1] Vezi Mokusen Miyuki, ibid, p. 69.

[2] Ibid.

[3] Ibid, p. 80.

[4] Ibid, p. 92.

[5] Ibid, p. 111.

[6] Vezi Sigrid Lechner-Knecht, *Totenbräuche und Jenseitsvorstellungen bei den heutigen Indianern und bei asiatischen Völkern*, p. 169-170.

[7] Ibid, p. 163.

Der Vampir (Vampirul)[1], se spune cum o fată frumoasă și nevinovată este urmărită de un diavol vampir și, după încercări nereușite de evadare, este în cele din urmă ucisă. Pe mormântul ei, în dreptul capului, crește o floare „care strălucea ca o lumânare". Fiul împăratului trece pe-acolo, culege floarea și o pune în camera sa. Noaptea, fata iese din floare, doarme cu fiul de împărat, iar ziua devine din nou floare. Din cauza aventurii nocturne, fiului de împărat îi slăbesc puterile, iar părinții săi, descoperind secretul, pun mâna pe fată. Fiul se trezește și acum se unește treaz cu iubita sa. Ea naște un băiat de aur care ține în mâini două mere. După un timp, însă, vampirul se întoarce și ucide copilul. Fata îi strigă atunci cu putere: „Să crăpi!", iar vampirul plesnește. Ea îi smulge inima din piept și cu ajutorul ei își readuce copilul la viață.

Aici floarea este, la fel ca în mistica răsăriteană, un simbol al inviolabilității interioare și al vieții care dăinuie dincolo de moarte. Băiatul de aur pe care îl naște este, asemenea florii însăși, o imagine a Sinelui, însă un Sine mai activ, mai apropiat de oameni și, din acest motiv, mai expus demonului. Singur curajul fetei poate învinge, în final, principiul distrugător.

Motivul supraviețuirii ca floare pe mormânt este, de asemenea, răspândit în legende. Astfel, se spune în popor, că în anul 1430, când trebuia să se ridice clădirea diaconiei din Hiltisrieden, din pământ a apărut un crin care creștea din mijlocul inimii unui cadavru ce se odihnea în acel loc. Ceva mai târziu, se povestea același lucru într-un loc din apropiere, unde era îngropat ducele Leopold, credința fiind că acel crin creștea din inima cadavrului său. Sfântul frate Klaus von Flüe a avut odată o viziune: se ruga intens și a văzut „cum din propria gură crește, până la cer, un crin minunat de înmiresmat" (Dar, când a început să se gândească la animalele lui, calul său preferat a mâncat crinul). Aici crinul este, indubitabil, o manifestare

[1] În *Die Märchen der Weltliteratur, Zigeunermärchen*, Jena, 1926. Povestea are multe variante, în special în Europa de Est.

a corpului subtil (*subtle body*); o reprezentare pentru *anima candida* a fratelui Klaus care tinde spre cer.[1]

Așadar, floarea este în primul rând o reprezentare a sufletului eliberat din corpul brut material și, de aceea, adesea, reprezentarea unei forme de existență a sufletului după moarte.[2]

Și în cultura maya din America Centrală, creșterea vegetației era strâns asociată cultului morților. Din păcate, descifrarea scrierii mayașe este încă incertă, astfel că nu pot reliefa decât caracteristici foarte generale.[3] Se pare că maya aveau un ritual prin care însoțeau sufletul defunctului în lumea de apoi, de la moarte până la renașterea sa. „Sufletele morților erau în strânsă legătură cu creșterea plantelor, în special, cu a porumbului. Ele ajutau plantele să renască."[4] Nu toți oamenii participau la acest drum inițiatic. Unii dispăreau în sumbrul Mictlan și nu se mai reîntorceau. Războinicii căzuți în luptă și femeile moarte pe patul lăuziei intrau în regiunile celeste și acompaniau soarele pe drumul său până seara, pentru ca apoi să se reîntoarcă pe Pământ ca fluturi și colibri. După încetarea vieții, mortul este inițial amețit, dar, cu ajutorul preotului, este trezit și devine activ, își pierde corpul și devine complet „ochi" sau „suflet"; în această ipostază caută o femeie însărcinată, pentru a se reîntoarce la viață în copilul ce se va naște.[5] Ideograma acestei recreări este un vas plin cu cenușă (sic!) sau un oscior din care cresc două sau trei frunze.[6] O pasăre pe nume Moan, care poartă în cioc semnul „sământă vie", ajută sufletul să renască[7] (v. Fig. 8). Paul Arnold,

---

[1] Pentru mai multe detalii, vezi Marie-Louise von Franz, *Die Visionen des Niklaus von Flüe*, 1959, ediție nouă, 1980.

[2] Vezi și trandafirii și florile pictate de pacienta lui David Eldred.

[3] Vezi Paul Arnold, *Das Totenbuch der Maya*, Berna, München și Viena, 1980. Vezi și A. Anderson și Ch. Dibble, *Florentine Codex*, vol. 3, Santa Fé (New Mexico), 1978, passim.

[4] Arnold, ibid, p. 18.

[5] Ibid, p. 38 și urm.

[6] Ibid, p. 43 și p. 185.

[7] Ibid, p. 57 și p. 95 și urm.



Fig. 8: Dintr-un ritual maya. Mortul este însoțit pe drumul spre renaștere. În mijloc, pasărea Moan cu semnul „sămânță vie" în cioc, în dreapta, un zeu cu un baston de însămânțare.

editorul cărții maya a morților, remarcă strânsa înrudire a acestei concepții cu cea a vechilor chinezi.

În cele mai vechi timpuri, chinezii își îngropau, se pare, morții în partea de nord a casei[1], acolo unde păstrau și sămânța pentru următoarea semănătură. Inițial, se credea că morții trăiesc mai departe în apa subterană de sub casă, unde se aflau „Izvoarele Galbene", ultimul lor țel. De acolo se întorceau înapoi, la viață.[2] Marcel Granet arată[3] de ce „Izvoarele Galbene formau lumea morților, un rezervor al vieții. Chinezii credeau că *Yang*, care se retrăsese la Izvoarele

[1] Marcel Granet, *Das chinesische Denken*, München, 1963, p. 267.

[2] Ibid, p. 267.

[3] Ibid, p. 160.

Galbene în abisurile (abisul este *Yin*) Nordului, supraviețuia iernii (*Yin*), închis și înconjurat de *Yin* (apă). Acolo își redobândea întreaga putere și se pregătea să țâșnească." Odată cu solstițiul de iarnă, începea să crească din nou.

Mai târziu, chinezii își îngropau morții în cimitirele din nordul orașului. Nordul este asociat cu repausul de iarnă și cu sărbătorile morților, cu timpul în care purtătorii de măști animaliere circulau ca reprezentări ale spiritelor morților, iar oamenii mergeau la locurile de veci pentru a le întreține.[1] Nu lipsea nici masa festivă, la care erau invitate spiritele străbunilor.[2] Urmau apoi purificarea câmpurilor, aratul și prima însămânțare.[3] Acesta era și timpul nunților – deci, și aici, timpul sădirii noii vieți. Chinezii considerau că strămoșii se reîntorc la viață în descendenții lor, dar nu ca persoană identică, ci ca principiu vital, intim, același în fiecare nou membru al familiei.[4] Se stabilește, așadar, o analogie mistică între morții care merg în pământ, pentru repausul de iarnă și sămânța care se odihnește în hambarul din nordul casei, pentru a se trezi primăvara la o nouă viață. Și în spațiul mediteraneean european, în epoca miceniană târzie, morții erau îngropați adesea în așa-numitul *pithoi*, în vasele de argilă în care se păstra sămânța. Așa cum sămânța, semănată primăvara, se trezește la viață nouă, tot așa mortul va învia în lumea de dincolo.[5]

În literatura de specialitate, se subliniază legătura dintre „zeii vegetației" și simbolismul învierii, în sensul în care Osiris, Attis, Tamuz și alți zei asemenea lor *semnificau* moartea și reînnoirea vieții vegetale. Din punct de vedere psihologic, această afirmație este incorectă. Pentru culturile rurale, vegetația în aspectul său concret nu

---

[1] Marcel Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1959, p. 332, 335, vezi și p. 333.

[2] Ibid, p. 159.

[3] Ibid, p. 334, p. 330 și notele de subsol.

[4] Ibid, p. 158.

[5] Vezi Joseph Wiesner, *Grab und Jenseits. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzezeit und Eisenzeit*, Berlin, 1938, p. 218.

era misterioasă, ci atât de familiară încât nu era divină în ea însăși. Mai degrabă servea ca simbol în cultul morților pentru ceva psihic și, de aceea, era întrețesută, ca toate simbolurile arhetipale, cu multe alte imagini mitice. Vegetația reprezenta misterul psihic al morții și al învierii. Nu trebuie pierdut din vedere faptul că întreaga vegetație se caracterizează prin aceea că își trage seva direct din așa-zisa materie „moartă", anorganică, din lumină, aer, pământ și apă. De aceea, ea reprezintă un simbol deosebit de adecvat pentru minunea care face ca din materia „moartă", brut fizică, să apară direct viață nouă. Dar și cadavrul omului constă doar din materie anorganică și totuși – așa se spera – la fel ca în imaginea vegetației, este posibil ca o „formă" vie să apară din această materie.

În opoziție cu pomul, iarba sau numeroase flori, simbolul florii singulare mai are încă un sens special. Forma florilor este de obicei cea a mandalei (precum *floarea de aur* a lui Buddha) care este, în mod special, aptă să evoce simbolul Sinelui. Astfel că floarea ca mitologem ar însemna că Sinele are sau își construiește în floare un nou corp în formă de mandală, extrăgând din corpul mort „principiul vital" ascuns în el.

Nu în ultimul rând, abundența de flori și coroane de flori la înmormântări, la fel ca forma de mandală a coroanei simbolizează nu doar compasiunea noastră, ci, *inconștient*, este și un „act de magie a învierii", un simbol pentru reîntoarcerea mortului într-o nouă viață.

Cât de vie este floarea ca simbol al „corpului" după moarte, în sensul unui sălaș stabil al sufletului, am aflat, spre durerea mea, prin imaginația activă a unei paciente și prietene de 54 de ani care a murit pe neașteptate. După cum se știe, imaginația activă este acea formă aparte de meditație descoperită de Jung, în cadrul căreia se dialoghează cu figuri interioare, produse ale fanteziei. Partenerul de discuție al acestei femei a fost spiritul unui urs umanizat. Cititorul și-l poate imagina ca pe un fel de „guru interior". Cu o lună înainte de moarte, această femeia a avut următoarea experiență, în cadrul imaginației active:

EU: Ah, marele meu urs. Mi-e atât de frig. Când vom ajunge în patria noastră?

URSUL: Abia moartea îți va permite să fii definitiv acolo.

EU: Nu putem merge de pe acum?

URSUL: Nu, trebuie mai întâi să-ți îndeplinești sarcinile.

EU: Nu pot, fiindcă mi-e prea frig.

URSUL: Îți dau din căldura mea animală.

(Mă îmbrățișează cu grijă și mă încălzește încet, din nou.)

EU: N-am putea merge totuși, acum, doar pentru puțin timp, în această minunată patrie?

URSUL: E periculos.

EU: De ce?

URSUL: Fiindcă nu se știe cu certitudine dacă putem veni înapoi.

EU: Nu am stat adesea în fața minunatei flori[1] *(floare – patrie)?*

URSUL: Ba da, dar nu e același lucru cu a intra în ea.

EU: Dar eu nu pot trăi fără acest centru. Centrul trebuie să fie întotdeauna cu mine... Nu doresc să fiu mereu afară, ci întotdeauna înăuntru, în el. Afară e totul lipsit de sens, ești abandonat hazardului.

(Șase zile mai târziu.)

Văd floarea luminând strălucitor, minunat, pădurea întunecată. A crescut, are rădăcini, totuși, ea este veșnică. S-a născut, dar este atemporală... Floarea ei e strălucitoare, în opt petale, patru aurii și patru argintii, dispuse simetric. Se află în mijlocul unui ocol rotund, împrejmuit de un zid gros și înalt, cu patru porți închise. Însoțitorul meu, ursul, are patru chei de aur. El deschide una din porți. Intrăm. El încuie poarta în urma noastră. De îndată ce sunt în interiorul zidului, mă simt foarte bine. Spun: De ce mă simt atât de bine aici?

URSUL: Fiindcă în interiorul zidului nu sunt demoni.

---

[1] Această floare minune a apărut pentru prima dată, ca motiv al unui vis anterior, de aceea se referă aici la ea.

EU: Sunt foarte fericită în patria noastră, în centru. Floarea radiază o lumină minunată, vindecătoare. Nu sunt acum în floare, dar sunt la ea, sub protecția ei, în căldura ei blândă. Ea e legea, centrul. Aici nu există dezbinare, înjumătățire.

(Câteva zile mai târziu.)
Aici, lângă floare, sunt în siguranță, la adăpost de prea multă arșiță și ger.
EU: De ce e zidul atât de gros?
URSUL: Ca să ne apere de Dumnezeu.
EU: Cine l-a construit?
URSUL: Dumnezeu.
EU: Cine a făcut ca floarea să crească?
URSUL: Dumnezeu, să te apere de El.
EU: Îngrozitor, înspăimântător, blând, săritor Dumnezeu!

(O săptămână mai târziu.)
Misterul florii e în mine. Eu sunt ea și ea este eu – intrată în mine și devenită om... Eu sunt această floare strălucitoare, din care a izbucnit și un izvor... Sunt eu?... De acum, când merg la floare, știu că merg la mine.

(Două săptămâni mai târziu.)
Merg la zid. Ursul, însoțitorul meu, îmi deschide una din cele patru porți. Intrăm... De îndată ce suntem în interiorul zidului împrejmuitor, el ia formă umană. Poartă o mantie de aur. Privesc floarea; meditând la ea, devin floare, înrădăcinată, crescută, strălucitor atemporală. Astfel, iau forma eternității. Asta mă însănătoșește complet... Când sunt floare, când sunt centru, nu poate să-mi facă nimeni nimic. Sunt protejată. Va trebui să mă reîntorc la forma mea umană și să-mi petrec așa majoritatea timpului, dar voi avea mereu posibilitatea ca, din când în când, să devin floare. Sunt foarte bucuroasă, pentru că, până de curând, nu știam că e posibil. Cunoșteam floarea doar ca obiect, dar acum știu și că eu pot fi floare.

Aici se întrerupe textul fiindcă autoarea a murit cu totul pe neașteptate în urma unei embolii pulmonare. Este ca și cum ar fi dorit să intre definitiv în floare. Floarea apare aici, vădit, ca un simbol al corpului după moarte. Asta nu însemnă că trupul învierii ar putea arăta într-adevăr așa sau ar fi astfel constituit. Desigur, floarea trebuie înțeleasă ca *simbol* al unei forme de existență, ea însăși de neimaginat și de neconceput în termeni raționali. În concepția jungiană, structura de mandală a florii trimite la centru, la Sine, la totalitatea interioară a sufletului. Floarea este astfel, o totalitate și, în același timp, fructul unei creșteri; de natură interioară, ea este, într-un fel, locul în care se retrage sufletul după moarte. Într-un pasaj al textului, pe care nu l-am redat aici, autoarea numește floarea „astru". Acesta este un alt simbol, cunoscut istoric, al corpului învierii. În vechiul Egipt, sufletul nemuritor, sufletul *Ba*, o formă de existență după moarte a defunctului, era reprezentat ca pasăre sau stea. Dar steaua este un simbol al unicității eterne a mortului care, deși unul între milioanele de astre, posedă, ca fiecare astru, propria identitate. Acest motiv atinge principalul nostru text, tratatul *Comarios*, la care vom reveni acum.

3

PRIMA NUNTĂ ÎN MOARTE

Alchimiștii înțelegeau reînsuflețirea prin apă a „plantelor" (sau a minereurilor) ca pe o nuntă. Textul *Comarios* continuă astfel[1]:

Vă spun însă vouă, celor de bună-credință: când luați plantele, și elementele, și minereurile (pietrele) din locul în care se află, ele par a fi foarte frumoase, dar nu sunt frumoase când le încearcă focul. [După ce] însă au atras gloria și culoarea strălucitoare a focului, o să le vezi înmulțite dacă le compari cu gloria ascunsă [dinainte], căci frumusețea la care năzuiau și natura lor fluidă se va fi transformat în dumnezeire. Fiindcă ei [adepții] hrănesc [plantele] în foc, așa cum embrionul este hrănit în pântecul mamei și crește. Când însă se apropie luna sorocită, [embrionul] nu este împiedicat să iasă. La fel procedează și această sfântă artă [alchimia]. Talazurile și valurile spărgându-se mereu cu vuiet, rănesc [corpurile] în Hades și în mormântul în care zac. Dar când se deschide mormântul, ele ies din Hades asemenea copilului din pântecul mamei. Însă când adepții văd această frumusețe, așa cum o mamă iubitoare își vede copilul, cercetează cum să hrănească copilul (cadavrul) prin această

---

[1] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, p. 293, alineat 10 și urm.

artă [adică], cu apă în loc de lapte. Fiindcă arta imită [naşterea] copilului, deoarece ea însăşi se formează ca un copil, iar când e în toate desăvârşită – iată, acesta e misterul pecetluit.

11. Acum am să vă spun clar unde sunt elementele şi plantele. Voi începe însă cu o parabolă („ainigma", cu semnificaţia de ghicitoare): Mergi în cel mai înalt loc al muntelui împădurit şi vei găsi acolo sus o piatră; ia din piatră partea bărbătească (arsenikon) şi înălbeşte-o în felul divin.[1] Şi vezi că la jumătatea muntelui, sub partea bărbătească, o vei găsi pe însoţitoarea lui, în care devine unul şi de care se bucură. Şi se bucură natura de natură şi, în afară de asta, ea nu devine una. Coboară la marea Egiptului şi ia cu tine din nisip, din izvor, aşa-numitul nitron. Şi uneşte-le unul cu altul şi se va dezlega [atunci] frumuseţea care colorează totul şi, fără asta, nu vor deveni unul. Fiindcă măsura sa (a părţii bărbăteşti) este însoţitoarea sa. Iată! – natura răsplăteşte natura şi când ai adus totul în echilibru, atunci naturile înving naturile şi se bucură unele de altele.

12. Vedeţi, voi, înţelepţi, şi înţelegeţi! Vedeţi împlinirea artei prin unirea mirelui şi miresei şi devenirea lor întru unul. Observă plantele şi diferenţele lor. Vă spun vouă – vedeţi şi înţelegeţi că din mare se ridică norii; ei poartă apele binecuvântate şi udă pământul şi seminţele şi florile se avântă spre înalt. La fel se ridică şi norul nostru, cel ieşit din elementul nostru; el poartă apele divine şi udă plantele şi elementele şi nu are nevoie de nimic din ceea ce îşi are originea în alte pământuri.

13. Iată! – misterul paradoxal, fraţi, necunoscutul absolut. Iată! – adevărul vi se relevă. Vedeţi şi udaţi pământurile voastre şi luaţi seama cum vă hrăniţi germenii, ca să puteţi culege cel mai frumos fruct. Auziţi şi înţelegeţi şi cumpăniţi bine ceea ce spun. Luaţi din cele patru elemente pe cel mai de sus, care e bărbătesc, şi pe cel mai de jos, care este alb strălucitor şi roşiatic, bărbătesc şi femeiesc, de aceeaşi greutate, pentru a-i uni. Aşa cum o pasăre îşi încălzeşte şi desăvârşeşte ouăle cu căldura incubaţiei, tot aşa să [le] încălziţi şi dezlegaţi (leiōsi) şi voi şi să le scoateţi afară, udându-le cu

---

[1] Probabil, cu „hydor theion", adică „apă divină".

ape divine, la soare și în locuri fierbinți și să [le] fierbeți la foc domol, cu lapte de fecioară și să dați atenție fumului.[1] *Închideți-le în Hades și aduceți-le din nou afară [de acolo], udați-le cu crocus cilician, la soare și în locuri fierbinți și fierbeți-le la foc domol, cu lapte de fecioară din fum și închideți-le în Hades și mișcați-le cu grijă, până prepararea lor devine mai solidă și ele nu mai scapă focului. Și apoi scoate-le afară și când sufletul (psyche) și spiritul (pneuma) au devenit unul și sunt unul, atunci proiectează-l (pe unul) pe corpul argintului și vei obține un aur cum nu au nici regii în trezoreriile lor."*

După acest alineat, în text urmează învierea propriu-zisă. Dar mai înainte de a ajunge acolo, merită să detaliem unele motive. În alineatul 13 al textului *Comarios* apare, pentru prima oară, descrierea unirii dintre cel mai de sus și cel mai de jos, ca mire și mireasă. Acest motiv este aici doar amintit, însă importanța sa crește constant în textele alchimice de mai târziu. El reprezintă *acea* unire a opușilor psihici pe care C.G. Jung a descris-o în cuprinzătoarea sa lucrare *Mysterium Coniunctionis*: este *hieros gamos* (*nunta sfântă*) care este și „nuntă în moarte", un motiv arhetipal general răspândit (Fig. 8).

Jung a trăit el însuși un atare *hieros gamos* pe când se afla într-o stare critică, aproape de moarte, și pe care a descris-o în *Amintiri*.[2] Trecuse prin trei embolii pulmonare și cardiovasculare și se zbătea încă între viață și moarte:

„În timpul zilei eram, de cele mai multe ori, deprimat. Mă simțeam mizerabil și slăbit... Spre seară adormeam și somnul meu dura până spre miezul nopții. Atunci îmi reveneam și stăteam treaz preț de vreo oră, dar într-o stare cu totul modificată. Parcă aș fi fost în extaz sau într-o stare de supremă beatitudine. Mă simțeam ca și când aș fi plutit în spațiu, ca și cum aș fi fost la adăpost în sânul universului – într-un vid imens, însă umplut cu cel mai înalt

---

[1] În text, „din fum". „Fumul" este în alchimie un simbol al substanței „sublimate".

[2] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 297 și urm. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 337-338.

sentiment de fericire posibil... Şi totul în jur părea fermecat. La acea oră din noapte, infirmiera îmi încălzea mâncarea; căci numai atunci puteam înghiţi ceva... Un timp mi s-a părut că infirmiera ar fi fost o evreică bătrână, mult mai în vârstă decât era în realitate, şi că mi-ar fi pregătit mâncăruri rituale, cuşer. Când mă uitam spre ea, mi se părea că avea un halo albastru în jurul capului. Eu însumi mă aflam – aşa aveam senzaţia – în *Pardes rimmonim*, grădina de rodii, unde avea loc nunta lui Tiferet cu Malhut.[1] Sau eram ca Rabi Simon ben Iohai, a cărui nuntă în lumea de dincolo tocmai se celebra. Era cununia mistică, aşa cum apare ea în reprezentările tradiţiei Cabalei... Nu ştiu exact ce rol jucam eu acolo. De fapt, eram eu însumi: eu eram nunta. Iar beatitudinea mea era cea a unei cununii fericite.

Treptat, viziunea grădinii de rodii s-a estompat şi s-a transformat. A urmat (Nunta Mielului) în Ierusalimul împodobit de sărbătoare... Erau stări inefabile de beatitudine...

A dispărut şi ea şi a apărut o nouă reprezentare, ultima viziune. Mergeam într-o vale largă, până sus, la capătul ei. Valea se termina într-un amfiteatru antic, situat superb în peisajul verde. Iar acolo, în teatru, avea loc *hieros gamos*-ul. Au apărut dansatori şi dansatoare, iar pe un culcuş împodobit cu flori, Zeus-tatăl şi Hera consumau *hieros gamos*-ul, aşa cum este descris în *Iliada*.

Toate aceste viziuni erau splendide şi, noapte de noapte, mă cufundam în starea celei mai pure beatitudini, «înconjurat de imaginile întregii creaţii». Treptat, motivele s-au amestecat şi au devenit mai palide. De obicei, viziunile durau cam o oră; apoi, adormeam din nou şi, spre dimineaţă, simţeam: «Acum se întoarce dimineaţa cenuşie!»"

---

[1] „Pardes rimmonim" este titlul unui tratat cabalistic al lui Moses Cordovero, din secolul al XVI-lea. Malhut şi Tiferet sunt, în concepţie cabalistică, două dintre cele zece sfere de manifestări divine, în care Dumnezeu iese din ascunderea Sa. Reprezintă un principiu feminin şi unul masculin în interiorul divinităţii. A.J. (Nota de subsol în opera citată.)

Întoarcerea în lumea cotidiană a fost pentru Jung îngrozitor de grea și deprimantă. Jung descrie această experiență de asemenea, într-o scrisoare, continuând: „În timpul bolii mele, era ceva în preajma mea, o prezență care mă purta. Nu-mi simțeam picioarele plutind în aer, ci mi se dovedea că am ajuns pe teren sigur. Indiferent ce facem, când se întâmplă cu bună-credință, ceea ce facem devine, în final, un pod de legătură cu propria noastră totalitate, o navă bună, care ne poartă prin întunericul celei de-a doua nașteri, cea care, din exterior, pare a fi moarte."[1]

Ne putem aduce aminte de Sfântul Toma d' Aquino care a murit într-o stare de extaz, încercând să explice călugărilor de la Santa Maria di Fossa Nuova *Cântarea Cântărilor*, acea minunată reprezentare a *hieros gamos*-ului din tradiția noastră occidentală. Se spune că ar fi murit la ivirea zorilor[2], recitând: „*Venite filii egredimini in hortum*... [Veniți, fiii mei, să ieșim în câmp...]".

Tratatul alchimic *Aurora Consurgens* își are, probabil, originea în această interpretare a *Cântării Cântărilor* aparținând Sfântului Toma. Aici, mireasa spune[3]:

> *Eu îi ofer iubitului meu gura și el mă sărută (Cântarea Cântărilor 1:2) – el și cu mine suntem unul (Evanghelia după Ioan 10:30) – cine ne va separa de iubire? (Epistola către Romani 8:35-39) Nimeni și nicăieri – căci tare ca moartea este iubirea noastră." (Cântarea Cântărilor 8:6)*

---

[1] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 1,, 1972, p. 442 și urm.

[2] Vezi Sixtus din Siena, *Bibliotheca Sancta,* Veneția, 1566, p. 478; vezi și Martin Grabmann, *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin*, Münster, 1920, p. 189 (1949, p. 254). De asemenea, în Marie-Louise von Franz, „Aurora Consurgens", în C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/III, passim. În română: „«Aurora Consurgens». Un document atribuit lui Toma d'Aquino despre problematica alchimică a contrariilor", în C.G. Jung, OC 14/3, „Mysterium Coniunctionis", trad. Dana Verescu, Trei, București, 2006.

[3] Marie-Louise von Franz, ibid, p. 125.

Mirele răspunde:

O, iubito, preaiubito, vocea ta a sunat în urechile mele și ea este dulce (2:14), iar parfumul tău depășește toate mirodeniile prețioase (4:10). Ce frumoasă ești la chip (4:1), sânii tăi sunt mai plăcuți ca vinul (4:10), tu, sora mea, mireasa mea, ochii tăi sunt ca iazurile din Heșbon (7:5), părul tău este ca aurul și obrajii tăi ca fildeșul, pântecul tău este ca un urcior căruia nu-i lipsește niciodată băutura, (7:3), veșmintele tale sunt mai curate ca zăpada, mai clare decât laptele și mai roșietice decât fildeșul vechi (4:7) și toată făptura ta este pentru toți frumoasă și râvnită. Veniți, fiice ale Ierusalimului, și vedeți și anunțați ce ați văzut; spuneți-mi ce să facem pentru sora noastră care este atât de mică și încă nu are sâni în ziua pețirii? (8:8). Îmi voi întinde forța deasupra ei și voi prinde fructele ei și sânii ei vor fi ca strugurii pe butucul de vie (7:9). Vino dară, iubita mea, să mergem pe câmp și să zăbovim în ogrăzi și dimineața devreme să ne trezim în vie (7: 12-13), căci noaptea e înaintată și curând ziua se apropie (Epistola către Romani 13:12). Vrem să vedem dacă via ta a înflorit și dacă florile tale au prins fruct, acolo îmi vei oferi sânii tăi și eu însumi am păstrat pentru tine toate fructele vechi și noi (Cântarea Cântărilor 7:13-14). Nu ne vom zgârci cu vinul și unguentele delicioase, și nici o floare nu ne va scăpa și ne vom încorona cu ea... Pretutindeni vrem să lăsăm semne ale veseliei noastre, căci aceasta este partea noastră și destinul nostru (Cartea Înțelepciunii 2:7-9), să trăim în uniune de iubire și să anunțăm în dans vesel: Privește, cât de bine și de drăguț este să sălășluim doi în unul (Psalm 133:1).

Alchimiștii au conceput acest text ca descriere a desăvârșirii *opus*-ului lor. El este, în tot cazul, imaginea individuării desăvârșite, o conciliere fără întoarcere a opușilor sufletești, o eliberare de orice închidere în sine însuși și o intrare extatică într-o stare de totalitate divină.

Motivul nunții nu apare doar în asemenea trăiri extatice, aproape de moarte, ci, adesea, în vise care indică apropierea morții. O soră

medicală pensionată, de acum în vârstă, mi-a relatat un vis în care primise un anunț de logodnă (era vorba despre logodna ei). Își dăduse deplinul consimțământ, fără să știe cu cine trebuia să se logodească. S-a trezit, neînțelegând nimic din acest vis. A adormit din nou și a visat „că poartă o haină mortuară albă și ține un trandafir roșu în mână. Își întâmpina mirele, cu inima plină de dor și bucurie". Trezindu-se, realiză că mirele era Iisus Hristos și că visul o pregătea de moarte. Edward Edinger redă un vis al unui pacient sortit morții, același bărbat care visase despre „dansatorul de iarbă"[1]:

> *Este întuneric, dar întunericul are în el o strălucire de nedescris. E un întuneric care cumva strălucește. În el stă o frumoasă femeie aurită, cu un chip ce seamănă cu al Mona Lisei. Acum îmi dau seama că strălucirea emană de la colierul pe care ea îl poartă la gât. Este de o mare delicatețe: nestemate mici turcoaz, fiecare într-un cerc de aur roșiatic. El are un sens important pentru mine, ca și cum ar exista un mesaj în întreaga imagine, dacă i-aș putea pătrunde misterul.*

Edinger compară pe bună dreptate această reprezentare a *animei* cu figura biblică a Sophiei care poartă în sine suma imaginilor arhetipale veșnice (nestematele), fiind aceeași cu Sapientia prin care Dumnezeu, conform concepției medievale, „devine conștient de sine însuși."[2] Ea este o forță cosmică spirituală care aici se apropie de visător sub forma unui mesager al morții.

În urmă cu câțiva ani, un medic practician în vârstă de 52 de ani, căsătorit, m-a căutat să începem împreună o analiză. Era fizic și psihic sănătos, însă profesia în medicina generală nu-i mai aducea satisfacție și dorea să se formeze ca psihoterapeut. Or, visul său inițial indica, pentru mine cu totul neașteptat, altceva. Noi, analiștii, acordăm o deosebită importanță visului inițial, primul după începerea analizei,

---

[1] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, p. 217. În română: *Ego și arhetip*, p. 290.

[2] Pentru documentare, vezi Marie-Louise von Franz, *Zahl und Zeit*, ediția a II-a, Stuttgart, 1990, p. 152 și urm.

fiindcă, adesea, acesta schițează, în avans, întregul mers al analizei. Iată visul:

Mergea cu mai mulți oameni într-un cortegiu funerar. Defunctul, un necunoscut, îi era complet indiferent. Convoiul se opri în fața unui careu de iarbă, în oraș. Pe această pajiște se ridicase un rug. Purtătorii așezară sicriul pe rug și îi dădură foc. Visătorul privea nepăsător. Limbile de foc se ridicau, gata să cuprindă sicriul, când capacul se deschise, dintr-odată, și din sicriu apăru o femeie goală, minunat de frumoasă, care se grăbea cu brațele deschise, spre visător. Își desfăcu și el brațele și se trezi cu un simțământ de nedescrisă fericire.

Acest vis inițial m-a speriat. Aveam sentimentul că intenția era de a-l pregăti pe visător pentru moartea sa apropiată, iar el părea încă atât de tânăr și viguros. În special, acel simțământ de „nedescrisă fericire" mă neliniștea. După acest vis, medicul a avut vise „obișnuite", iar analiza și-a urmat cursul „normal". După un an, visătorul s-a întors în țara sa, din motive financiare, cu intenția însă de a reveni curând la Zürich pentru reluarea analizei didactice. Pe neașteptate, am primit vestea morții sale. Contractase o gripă. Starea lui se înrăutățise brusc și a murit în ambulanța care îl ducea la spital. Inima îi cedase.

Dar ce ne spune în detaliu visul său? În primul rând, un bărbat, complet indiferent visătorului, este înmormântat. Acesta reprezintă aspectul terestru, corporal al visătorului însuși care, în moarte, îi devine străin, indiferent, un „vechi Adam", pe care l-a lepădat. El este corespondentul cadavrului putrezit al calului din visul redat în primul capitol al acestei cărți. Pajiștea pătrată reprezintă în concepția jungiană o mandală, o imagine a Sinelui, a personalității desăvârșite. Acolo crește iarbă – o aluzie la vegetație ca simbol al învierii. Sicriul este dat focului. Acest motiv va fi dezvoltat mai târziu. El are, desigur, legătură cu aspectele psihice ale obiceiului incinerării, fiindcă incinerarea nu este descrisă așa cum se petrece astăzi în crematorii, ci are loc pe o pajiște verde, în formă de mandală.

Din sicriu nu apare însă, așa cum ne-am aștepta, bărbatul mort, ci o frumoasă femeie goală. Ea reprezintă *anima* visătorului, sufletul

său feminin, inconștient. Ea s-a ivit prin acțiunea focului, din leșul bărbatului incinerat. Aceasta este ceea ce alchimiștii ar denumi *extractio animae*. În textul *Comarios*, pe care l-am ales ca text introductiv al acestui capitol, se descrie, de asemenea, o „extragere a sufletului". Sufletul (*psyche*) părăsește, în cursul „tratamentului prin foc", cadavrul întunecat, urât mirositor, urcă sub formă de „nor" și se reîntoarce în corp[1], cum ploaia se întoarce pe pământ. Or, această reîntoarcere este simultan, „nunta sacră" precum la alchimiști, o nuntă între psihic și corp sau, precum în visul de mai sus, cea între suflet și visătorul care scăpă de cadavrul său (cadavru ce îi devine indiferent).

Jung subliniază că *anima* năzuiește, mai întâi, să-l implice pe bărbat în dificultățile vieții, dar odată ce este bine integrată, și aceasta se întâmplă spre sfârșitul vieții, ea devine o mijlocitoare a vieții de apoi și a conținuturilor inconștiente, luând un aspect spiritual și religios: în acest punct, ea devine, pentru bărbat, însăși Sophia.

Să ne concentrăm în continuare asupra unui nou vis. Este vorba despre primul și cel mai semnificativ vis al analizei unei tinere femei, fatal bolnavă de cancer. Visele ei, o serie petrecută chiar înainte morții, au fost consemnate de Jane Wheelwright[2]. Iată acest vis:

Am ajuns în apropierea unui turn sumerian cu rampe mari, în zigzag, care duceau înspre vârf. Era, în același timp, și California State College, care domină clădirea Universității Californiei de Sud. Trebuia să urc în vârful acestui turn – o probă chinuitoare ce părea să provină dintr-o cumplită sentință a Domnului. Când am ajuns în vârf, am privit în jos și am văzut clădiri din epoca sumeriană, romană, gotică și indiană veche, împrăștiate în întreg orașul. O carte mare, foarte frumoasă, era deschisă în fața mea și era frumos ilustrată cu detalii arhitectonice ale acestor clădiri, ale frizelor și ale sculpturilor lor. M-am trezit îngrozită de înălțimea turnului.

---

[1] Acest corp nu mai este însă cel vechi, ci așa cum se va vedea, un corp nou, spiritualizat.

[2] Jane Wheelwright, *Death of a Woman*, p. 28 și urm.

Ziguratele sumeriene reprezentau, în sensul în care și Jane Wheelwright a interpretat acest vis, centrul lumii sau axa lumii care leagă cerul de pământ. În vis, el este o imagine a Sinelui care arată clar că visătoarea trebuia să atingă un nivel mult mai înalt de conștiință înainte de a muri și să dobândească o privire asupra marilor aspecte istorice, impersonale, ale psihicului, asupra valorilor inconștientului colectiv și a proceselor seculare de evoluție, proprii istoriei spiritului uman. În Sumer, zeița, întrupată de o preoteasă, celebra, în vârful ziguratului, *nunta sacră* cu fiul și iubitul ei, o imagine a unirii opușilor cosmici. Visul relevă și el, cu claritate, scopul final al individuării – *hieros gamos*, dar această concluzie se poate trage, însă, doar indirect, prin amplificarea ziguratului.

Dacă ne uităm spre literatură, vedem că ea ne oferă mai puține mărturii ale motivului nunții în moarte trăite de femei. Dar cauza este, în primul rând, faptul că autorii sunt în majoritate bărbați. În tradiția literară apare, totuși, și motivul *animus*-ului în moarte, precum în *Lenore* a lui G. A. Bürger[1]:

Sub luna clar strălucitoare,
Te uită, morții vin călare,
Iar tu, iubito, nu te temi?

Mai puțin sumbru este mirele-moarte din liedul lui Schubert, *Der Tod und das Mädchen (Moartea și fata)*, în care moartea îi spune fetei[2]:

Prieten[3] îți sunt și nu aduc pedeapsă
Curaj să ai, eu nu sunt crud
Adormi ușor în ale mele brațe!

---

[1] Lutz Röhrich, citat după G. Stephenson (editor), *Leben und Tod in den Religionen*, p. 178.

[2] Citiat dupa ibid, p. 203.

[3] În germană, *der Tod*, moartea, este substantiv masculin (n. tr.).

Există și basme în care femeia se căsătorește cu moartea în persoană. De exemplu, o poveste țigănească[1] ne spune despre o preafrumoasă tânără că trăia singură. Tatăl, mama, frații și toți ai erau, de acuma, morți. Dar iată că într-o zi un drumeț fermecător îi bate la ușă și cere găzduire, spunându-i, totodată, că „el doarme doar o dată la o mie de ani". Ea se îndrăgostește imediat, iar el rămâne cu ea o întreagă săptămână. Într-o noapte, bărbatul îi apare fetei în vis și, la trezire, ea îi povestește: „Erai rece și palid și împreună eram la drum într-o trăsură minunată. Sunai dintr-un mare corn și auzind, morții au venit și te însoțeau, pentru că tu erai regele lor. Purtai o minunată pelerină din blană de vulpe." Drumețul îi spune că „e un vis rău" și adaugă că ar cam trebui să plece pentru că, de când stă la ea, în lume nu a mai murit nimeni. Speriată, frumoasa fată îl silește să spună cine este. „Bine atunci!" răspunde drumețul. „Vino cu mine! Sunt Moartea." Povestea spune că, auzind acestea, tânăra se sperie atât de tare că muri pe loc. Într-o altă povestire, de origine bretonă de data aceasta, *Die Gattin des Todes (Soața Morții)*[2], o femeie singură, Margareta, trecută de patruzeci de ani, ia de bărbat un necunoscut, apărut, pe neașteptate. Înainte de a o lua cu el, proaspătul soț îi spune Margaretei să-și ia rămas-bun de la fratele ei mai mic, caruia îi era și nașă de botez, și să-l invite într-o zi să le facă o vizită în noua lor casă. După acestea, cei doi pornesc spre răsărit și merg încontinuu până când ajung aproape de un zid înalt unde începea „castelul soarelui-răsare", noua lor locuință. Margareta are acolo de toate, numai că în fiecare zi rămâne singură și nu face altceva decât să-și aștepte bărbatul. Povestea spune, mai departe, aventurile prin care trece fratele-fin, venit în vizită la castelul surorii lui. Băiatul devine însoțitorul Morții în periplul ei zilnic și enigmatic prin lumea de apoi. Călătoria în

---

1 În *Die Märchen der Weltliteratur, Zigeunermärchen*, Jena, 1926, nr. 31, p. 117 și urm.

2 *Französische Märchen*, vol. 2, nr. 32, în *Die Märchen der Weltliteratur*, Jena, 1923, p. 141. Motive asemănătoare, mai pe larg prezentate, apar și în povestea „Das Kristallschloß", *Bretonische Märchen*, Düsseldorf și Köln, 1959, p. 1 și urm.

lumea de dincolo ar trebui să dureze o zi lumească, însă tânărul va afla că acolo o zi înseamnă cinci sute de ani omenești, astfel că nu apucă niciodată să se întoarcă în viață și rămâne pe vecie prins în în lumea de apoi. Totuși, înainte să plece cu Moartea în călătorie, băiatul văzuse că, atunci când aceasta se întorsese acasă sub chip de soț al Margaretei, îi dăduse acesteia trei palme. Când își întrebase sora ce înseamnă asta, ea îi răspunsese că sunt sărutări. Am putea spune că pe lumea cealaltă are loc o reevaluare a valorilor sentimentale, ceea ce s-ar suprapune peste ideea, întâlnită la anumite popoare, că regatul morților ar fi o „lume pe dos", în care oamenii merg cu capul în jos.

Deși nu este legat direct de nuntă, să amintim aici și motivul „păstorului cosmic". El apare în faptele martirilor din *Passio Perpetuae et Felicitatis* dându-i muribundei Perpetua, în vis, o cuminecătură din brânză și lapte, ca mai apoi, în al doilea vis, să-i ofere merele de aur.[1]

Dar, în ciuda acestor exemple, tradiția literară este mai bogată în relatări în care *anima* îi apare bărbatului, pentru a-l conduce prin nuntă, în moarte.

Cea mai frumoasă ilustrare simbolică a nunții întru moarte provine, probabil, din vechea Persie regăsindu-se și în filonul misticii medievale persane.[2] Aici se spune că fiecare om încarnat pe Pământ are în Cer, adesea fără ca el să știe, un înger, o *Daênâ* a sa – o fiică a cosmicei Sophia (Spenta-Armaiti). *Daênâ* este „eul celest" al ființei umane, a sa *imago animae*, oglinda dublului său terestru. *Ea este suma tuturor faptelor bune* ale eului, cu origine în imaginația sa activă, altfel spus, în faptele care decurg din gândurile sale bune. Când omul moare, ea îl întâmpină sub forma unei frumoase fete, așteptându-l pe podul Chinvat ca să-l îndrume, ca însoțitoare a sa,

---

[1] Vezi Marie-Louise von Franz, „Passio Perpetuae", în C.G. Jung, *Aion*, Zürich, 1951, p. 389 și urm. Ediție nouă: Daimon Verlag, Zürich, 1982.

[2] Mă bazez în această prezentare în exclusivitate pe expunerile profunde și subtile ale lui Henry Corbin, „Terre céleste et corps de résurrection d'après quelques traditions iraniennes", în *Eranos Jahrbuch*, vol. XXI, 1953, p. 97 și urm., aici, în special p. 136 și urm.

pe lumea cealaltă. De fapt, ea este chiar organul religios-vizionar al sufletului, „lumina care dăruiește vederea și care este văzută". În acest sens, ea este *religio* a mortului însuși. Ea se relevă defunctului ca propria sa „credință" și el află că „ea a fost aceea care i-a inspirat credința, ea, cea căreia i-a răspuns, ea, cea care l-a condus și l-a mângâiat și ea, cea care acum îl orientează". Tot ea este și „imaginea (revelată credinciosului) în care el însuși s-a văzut pe sine și în care a a vrut să se transforme"; ea este glorie, victorie și destin. Ca imagine a totalității, ea este „aspectul veșnic" în omul muritor.[1]

Și astăzi acest aspect arhetipal revine în visele și viziunile bărbaților moderni, când, ca însoțitoare în experiența morții, *anima* este trăită fie ca demon care îl răpește pe muribund vieții, fie ca iubita așteptată care îl duce într-o lume mai bună. Iată un exemplu pentru primul caz. Este vorba despre visul unui bărbat care, după trei săptămâni, va muri cu totul pe neașteptate, în urma unui atac de cord. Era extrem de nefericit în căsnicie, însă îi rămăsese fidel soției, respectând astfel convențiile creștine.

> *Era cu soția sa într-o biserică, se pare pentru a repeta ceremonia căsătoriei sau pentru a reconfirma legământul dintre ei doi. Doar că în fața lui era un perete alb, impenetrabil. Preot era un bărbat pe care îl cunoștea și pe care îl considera simpatic, dar depresiv și iritabil. Când să înceapă ceremonia, o tânără țigancă minunat de frumoasă năvăli în biserică, îl legă pe preot cu niște sfori și-l trase afară. Îl privi apoi pe visător cu ochii scânteietori și-i spuse, țipând: „Cu tine o să-mi pierd răbdarea în curând!"*

După cum am spus, visătorul urma să moară la scurt timp. *Anima* lui era furioasă fiindcă nu o iubise, reprimându-și în convenții întreaga latură erotică; și astfel, *anima* devine un demon al morții. La fel și grecii își reprezentau adesea moartea sub forma unei ființe

[1] Ibid, p. 144-147, în special nota de subsol 100.

de sex feminin, ca păsări (cu trunchi uman), acele temute *keren* care purtau sufletele morților în Hades.

Totuși, același motiv este înconjurat, deseori, de o atmosferă mult mai fericită. Un bărbat destul de tânăr, care a murit la schi, tot pe neașteptate, își notase următorul vis, penultimul, de altfel, survenit cu câteva săptămâni înainte de fatalul atac de cord[1]:

> *La o petrecere a rudelor sale a întâlnit o femeie și, deși nu o mai văzuse niciodată, și-a dat imediat seama că ea este femeia vieții lui. Era foarte atrăgătoare, însă mai era ceva – simțea că ea întrupează esența însăși a înrudirii lor străvechi; și, deși îi apărea perfect autonomă și complet independentă de el, în vis îi unea cea mai intimă încredere. Oriunde mergea, ea îi întindea mâna și se bucura vădit de compania lui. Nu era nicio urmă de constrângere acolo, ci doar bucurie de a fi cu el... Au mers în oraș și fiecare clipă împreună era bucurie curată.*

Barbara Hanna, cea care mi-a relatat acest vis, observa corect că aici întâlnirea cu *anima* nu este, în mod necesar, un indiciu al morții. Privită, însă, *post eventum*, evocă, fără îndoială, motivul nunții în moarte.[2]

Tot ca pe o veste a propriului sfârșit își înțelege și Socrate visul din închisoare în care i se înfățișează o femeie de un alb strălucitor. De altfel, în Grecia antică, legătura dintre Moarte și Eros era bine cunoscută. Artemidor din Daldis, tălmăcitorul de vise, remarcă referitor la visele despre nuntă că pot însemna moartea, fiindcă nunta și moartea „sunt răscruci în viața omenească și întotdeauna una o anunță pe cealaltă" [3]. Se știe că Eros (iubirea), Hypnos (somnul) și Thanatos (moartea) sunt frați și așa au fost reprezentați de multe ori

---

[1] Publicat de Barbara Hanna, „Regression oder Erneuerung im Alter", în *Psychotherapeutische Probleme*, Zürich și Stuttgart, 1964, p. 191.

[2] Ibid, p. 191 și urm.

[3] Artemidor von Daldes, *Traumbuch*, Basel și Stuttgart, 1965, p. 207.

împreună în iconografie. Uneori mormântul era numit și el *thalamos* (cameră nupţială).[1]

Un ecou al acestor concepţii antice pare a se auzi și în frumoasa baladă românească, *Miorița:* doi păstori invidioși plănuiesc uciderea unui al treilea, tânăr și frumos, pe motivul că acesta ar fi mai curajos și mai bogat decât ei în turme de oi. Miorița lui credincioasă și, totodată, clarvăzătoare îl avertizează despre moartea ce i se pregătește. Iar el îi răspunde cam așa: „Îngroapă-mă lângă stână și pune fluiere pe mormântul meu, să cânte cu vântul; și nu spune turmelor că am fost omorât." În versurile baladei populare, tânărul păstor îi cere mioarei să le spună:

Că m-am însurat
Cu-o mândră crăiasă,
A lumii mireasă;
Că la nunta mea
A căzut o stea;
Soarele și luna
Mi-au ținut cununa;
Brazi și păltinași
I-am avut nuntași;
Preoți, munții mari,
Păsări lăutari,
Păsărele mii,
Și stele făclii![2]

---

[1] Antigona 804. – Vezi și Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Ilustraţiile sunt foarte semnificative, dar textul este adesea superficial.

[2] Citat după Mircea Eliade, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan*, Köln, 1982, p. 239. În versiunea franceză originală, Mircea Eliade citează versiunea lui M. Jon Urèche și subliniază că poezia este aproape intraductibilă: *Que j'ai épousé / Reine sans seconde / Promise du monde / Qu'à ces noces-là / Un astre fila; / Qu'au-dessus du trône / Tenaient ma couronne / La Lune, en atours / Le Soleil, leur cours / Les grands monts, mes prêtres / Mes témoins, les hêtres / Aux hymnes des voix / Des oiseaux des bois. / Que j'ai en pour cierges / Les étoiles vierges / Des milliers d'oiseaux / Et d'astres flambeaux.*

Este vorba de nunta în moarte, o uniune cu sufletul lumii, *anima mundi*, o întoarcere în sânul naturii. Apoi, ciobanul își roagă miorița să nu-i spună mamei lui, când îl va căuta, nimic altceva decât că s-a însurat cu o mândră crăiasă. Ascunzându-i adevărul, vrea să o cruțe și mamei să-i rămână, astfel, incertitudinea morții lui. În schimb, prin moarte, păstorul se întoarce la „mama cea mare", la natura zămislitoare. Cei mai mulți exegeți văd în această baladă o descriere a mistuirii mortului în natura universală; psihologic, însă, este mai potrivit să înțelegem moarte păstorului ca nuntă cu *anima*, totuna cu psihicul inconștient al cosmosului.

Un cântec popular ucrainean conține același motiv, dar mai puțin dezvoltat. Aici un războinic îi spune calului său:

Nechează tare!
Bătrâna mamă vine!
Nu-i spune, murgul meu,
Că zac răpus,
Ci spune-i, murgule,
Că m-am eliberat,
Și mi-am luat mireasă,
Mormânt în câmpia largă.

Iar într-un cântec popular turc, mortul le spune părinților săi:

M-am însurat ieri,
Aseară, foarte târziu.
Mama Lumilor e soața mea,
Soacra mea e mormântul![1]

Este bine cunoscut că *anima* e strâns legată de *imago*-ul matern la bărbat; de aceea, aici mireasa este și „Mama Lumilor" – o *anima mundi* care pentru mort este mamă și mireasă, în același timp.

---

[1] Vezi Edgard Herzog, *Psyche und Tod*, Zürich și Stuttgart, 1960, p. 123 și urm. Vezi și minunatul material suplimentar, citat acolo. Vezi și *Lenore* de Bürger și paralela ei engleză, John Radford, „An Image of Death in Dreams and Balads", *Internat. Journal of Symbology*, vol. 6 (3), 1975, p. 15 și urm.

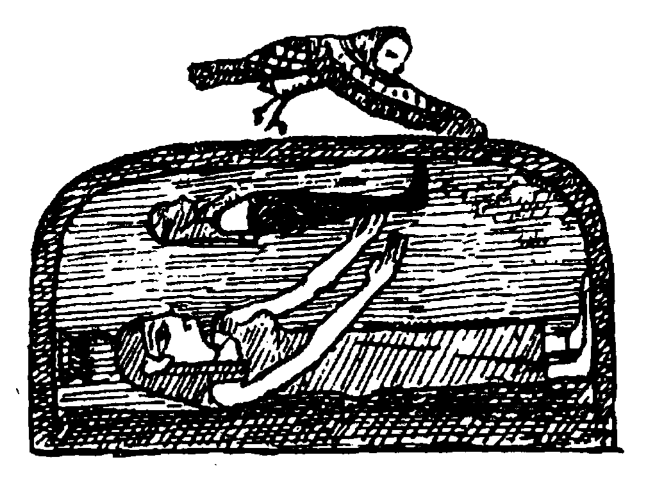


Fig. 9: Nuntă în moarte. Pe fundul sicriului, zeița cerului, Nut, întinzând brațele spre mumie, deasupra, sufletul mortului (Ba).

Așa cum spuneam, în Grecia antică, încăperea sicriului, situată în inima mormântului, se numea *thalamos* (camera nupțială). De asemenea, pereții mormintelor etrusce erau împodobiți cu scene dionisiace luminoase, reprezentând dans, muzică și ospețe ca la nuntă. Cultura egipteană, atât de bogată în imagini, cunoaște și ea acest motiv. Adesea, pe fundul și pe capacul sicriului este pictată zeița cerului, Nut, astfel că mortul se odihnește, literalmente, în brațele ei. În alte cazuri, sus este figurată Isis și jos, Nephthys (v. Fig. 9). În *Stundenwachen des Osiris*[1], bocitoarea îi spune mortului: „Ridică-te, domnul meu (așa îți vorbește mama ta, Nut). Uite, vin și te protejez, mama ta întinde deasupra ta largul Cer care e numele ei... îți împodobesc trupul mai frumos decât cel al (celorlalți) zei, îți așez tronul deasupra celui al Transfiguraților." În cea de-a șaptea și a opta oră a zilei se spune[2]: „O, Osiris, Cel Dintâi al Vestului. Iată, sora ta, Isis, vine la tine, jubilând de iubire și te învăluie cu vraja ei

---

[1] Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena, 1923, p. 37 (A 5-a oră). Ediție nouă Düsseldorf și Köln, 1978.

[2] Ibid, p. 38.

protectoare – Iată, sora ta, Nephthys, vine la tine… Isis vine la tine. Amândouă te ocrotesc." Iar în a douăsprezecea oră a zilei: „Ridică-te, o, stăpâne! Ce frumoase sunt mădularele tale, ce bune sunt aceste femei cu Ka-ul tău! Ce frumoasă e odihna ta. Tu, viețuitorule, tovarășele tale te îmbrățișează…" Și, în sfârșit, în cea de-a zecea oră a nopții: „O, Osiris, Cel Dintâi între Apuseni, Isis te vindecă, Nephthys te cuprinde; tu ești gloriosul zeu între ele și posezi darurile lor…"[1]

Mistica naturii din *Miorița* își are originea în concepții străvechi care s-au răspândit, venind din Asia, în bazinul estic al Mării Mediterane (Creta, Cipru, Ciclade, aria continentală minoică etc.). În multe morminte din aceste zone găsim idolul Marii Zeițe flancate de porumbei, tauri, șerpi etc. Sub protecția ei, mortul aștepta reînnoirea vieții. La mijlocul epocii de bronz, cadavrul era așezat în *pithoi* (amfore mari pentru păstrarea proviziilor). Aici aștepta învierea, asemenea grâului de sămânță. Pe unele vase cipriote s-a descoperit reprezentarea unei perechi care poate fi atât mortul și partenera sa, cât și *hieros gamos*-ul unui cuplu divin. Porumbeii care îi însoțesc pot simboliza puterea marii zeițe a iubirii.[2] Motivul morții ca *hieros gamos* aparține, psihologic, unei lumi în care domină zeița mamă și principiul feminin al Erosului, în timp ce, în culturile războinice patriarhale, acest motiv pare, mai degrabă, să fi alunecat într-un plan secundar.

---

[1] Vezi și p. 195 și urm, unde mortul este invocat ca Osiris: „Sora ta, Isis, vine la tine, chiuind de bucurie, din iubire pentru tine. O așezi pe mădularul tău și sămânța ta se revarsă în ea…"

[2] Vezi Joseph Wiesner, *Grab und Jenseits*, p. 175 și urm.

4

ÎNTUNECATUL DRUM AL NAŞTERII ŞI „DEMONUL DEZNĂDEJDII“

Imaginea unui drum al naşterii, întunecat, îngust aparţine şi motivelor arhetipale care anticipează procesul morţii. În paragraful deja redat al textului alchimic *Comarios*, opera fabricării aurului sau a „pietrei filosofale" a fost reprezentată şi ca sarcină, urmată de naşterea unui copil. Acesta este un laitmotiv care străbate tradiţia scrierilor alchimice de-a lungul secolelor. La un fel de naştere se referă şi un alt motiv al aceluiaşi pasaj citat al textului *Comarios*: aluzia că adepţii ar trebuie să trateze materia „aşa cum face pasărea, care îşi cloceşte ouăle în blândă căldură". Şi de această imagine se face mereu uz în tradiţia alchimică. Din vremuri străvechi, omul a fost fascinat de întrebarea: cum dintr-un ou care, atunci când îl spargi, conţine numai diferite substanţe „moarte", semifluide, se poate naşte o fiinţă, doar prin încălzire, *fără ajutorul a ceva exterior*. Cu această minune au comparat alchimiştii fabricarea pietrei lor. Cartea chineză a transformărilor, oracolul *I Ching*, ne furnizează o paralelă demnă de menţionat aici. Este vorba de descrierea unei stări temporale denumită „adevărul interior" care dă şi numele hexagramei 61 din acest oracol al chinezilor. Richard Wilhelm, celebrul orientalist şi traducător al cărţii *I Ching* în limba germană, comentează: „Semnul *Fu* (echivalentul adevărului, în chineză) este, de fapt, un picior

de pasăre deasupra unui pui. Acesta conţine ideea clocirii. Oul este gol. Puterea luminii acţionează din exterior, însufleţind. Dar trebuie, totuşi, să existe un germene al vieţii în interior pentru ca viaţa să poată fi trezită." Foarte asemănător şi, în mod cert, fără a cunoaşte opera chineză citată, alchimistul Gerhard Dorn (sec. al XVI-lea) a denumit sufletul profund sau Sinele omului „adevăr interior" şi a considerat că opera alchimică este aidoma clocirii care face ca acest adevăr să răzbată din materia corporală.

Simbolismul naşterii este intens amplificat în liturghia egipteană a morţii. Astfel, în versetul 170 din *Cartea Morţii*[1] se spune: „Scutură-ţi ţărâna de pe carne, tu eşti însuşi Horus luminând în centrul oului tău." Sau în versetul 85: „Sunt o divinitate superioară, domnul ţării Ta-Tebu; iată, numele meu: «Puiul câmpiilor, copilul oraşelor»". Sau[2]: „Sunt ieri. «Cel care a văzut milioane de ani» este numele meu... Sunt domnul veşniciei ... Sunt cel din ochiul lui Udjat şi sunt cel din oul cosmic... Ochiul mi-a dat viaţă veşnică." Sau: „Intru în lumea din care am venit, după ce mi-am «numărat» (înnoit) prima naştere."[3] Acest ultim verset se referă la zeul soarelui, dar fiecare mort îi repetă soarta, fiind, la fel ca soarele, renăscut sub forma unui copil sau clocit în ou ca un pui de pasăre.

Până acum am găsit în cazul unui singur muribund acest motiv al naşterii. Este vorba de o femeie de 74 de ani care a murit de metastază de carcinom. A avut următorul vis cu două săptămâni înainte de moarte. În ziua precedentă se simţise foarte rău, însă, cu toate acestea, a depus eforturi inutile pentru a pune în ordine diferite afaceri; sforţarea i-a provocat crampe abdominale atroce. Iată ce a visat:

Stătea întinsă peste deschiderea unei conducte de ciment, de aproximativ un metru lăţime, a cărei margine superioară îi presa stomacul, provocându-i dureri. Conducta era înfiptă în pământ.

---

[1] Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich şi München, 1979, p. 348; p. 174.

[2] Versetul 42, ibid, p. 115. Vezi şi Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 317.

[3] Ibid, p. 325, vezi şi p. 298.

Visătoarea știa că va trebui să plece în „altă țară", alunecând prin conductă, cu capul înainte.

La trezire, a asociat această „altă țară" cu un „tărâm al piticilor și al spiritelor" despre care mai visase o dată, în trecut. Interpretez visul ei astfel: conducta apare ca un *drum al nașterii* într-o altă existență. Visătoarea trebuie să treacă prin conductă cu capul înainte, asemenea unui copil la naștere. Deocamdată, însă, ea stătea întinsă „peste" deschiderea conductei, pentru că încă se mai ocupa de chestiunile acestei lumi, împotrivindu-se căii întunecate. Țara în care urmează să se nască este „împărăția piticilor și a spiritelor" – ceea ce, din perspectivă psihologică, este însuși inconștientul colectiv, dintotdeauna aflat „sub" lumea noastră conștientă, o altă lume care este acolo, chiar dacă noi nu observăm.

Medicii Raymond Moody și Michael Sabom, precum și teologul Joh. Chr. Hampe menționează în lucrările lor[1] un motiv asemănător, cel al căii de trecere; propriu-zis, este vorba despre cazuri în care pacienții au fost readuși artificial la viață, după un infarct. Majoritatea pacienților au declarat că au experimentat o stare de mare fericire, însă unii dintre ei fuseseră obligați să treacă mai întâi printr-un „scurt *blackout*"[2], „o vale întunecată" sau „un tunel" înainte de a atinge această stare. O femeie aflată în moarte clinică, reanimată cu o injecție de adrenalină, descrie această trăire astfel[3]: „Pluteam într-un puț lung, care la început părea foarte strâmt, lărgindu-se apoi, mereu mai mult. Deasupra mea era un roșu întunecat, iar în fața mea, un albastru negru, care, cu cât îmi ridicam privirea mai sus, devenea mai deschis. Imponderabilitatea era minunată (...)."

---

[1] Raymond Moody, *Leben nach dem Tod*, Reinbek, 1977; Michael Sabom, *Erinnerungen an den Tod*, München, 1982; Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, Stuttgart, 1975. – Vezi și J. Lindley, „Near Death Experiences", în *Anabiosis, Journal for Near-Death Studies*, 1 (1981) Nr. 1.

[2] Hampe, ibid, p. 52/57.

[3] Ibid, p. 83.

Sau un alt caz[1]: „M-am trezit în întuneric, eram în interiorul unui tunel în formă de spirală. Departe, la capătul tunelului foarte îngust am văzut o lumină strălucitoare." Apoi, pacientul în cauză povestește cum aude o voce care îi dă indicații. Alți pacienți povestesc că s-au întors printr-un tunel asemănător în clipele în care medicii îi readuceau la viață.[2] Uneori, oamenii pot visa despre moartea altcuiva văzând-o ca pe o parcurgere a unui obstacol. În noaptea dinaintea morții tatălui ei, o femeie a visat:

> *Sunt într-o stație de metrou și îl descopăr dintr-odată pe tatăl meu printre oamenii de pe peron. Pare să nu mă observe și merge mai departe. Poartă un costum albastru închis și arată foarte bine, puțin mai slab decât înainte. Merg după el, însă distanța dintre noi rămâne mereu la fel de mare; indiferent dacă mă grăbesc sau merg încet, nu pot să-l ajung. Brusc, îl văd cum dispare printr-un perete luminos, aflat la capătul tunelului. Intrase prin perete, iar în locul lui apăruseră mici lucruri pe care nu le puteam recunoaște de la distanță. Apoi, o întâlnesc pe mama care îmi spune că l-a văzut pe tata dispărând prin perete, iar în acel loc s-au ivit grămadă mulți iepuri. Spun că iepurele e un simbol al fertilității și mi se pare plin de sens că și moartea este fertilă...*

Visul nu mai are nevoie de interpretare. El arată că moartea tatălui va aduce visătoarei o creștere (iepuri) a propriei vieți.

Uneori, în loc de imaginea trecerii prin tunel, moartea este percepută în vise ca un mare întuneric care învăluie oamenii, ca o ceață sau ca o *pată întunecată*, uneori ca un nor care întunecă perspectiva lumii exterioare.

În disertația sa, David Eldred redă ultimul vis al unei muribunde. Acesta conține motivul unui lac de munte calm și adânc, în care visătoarea se ferește, cu un ultim efort, să nu se prăbușească. Poate că aici este vorba tocmai despre spaima în fața *blackout*-ului din

---

[1] Ibid, p. 89.

[2] Exemple și ibid, p. 108.

momentul morții. Cercetând mai adânc, ar putea fi vorba și de spaima de a deveni inconștient și astfel de a pierde identitatea eului.[1]

O femeie mai tânără, suferind de o boală incurabilă, a murit pe neașteptate dintr-un cu totul alt motiv – o intervenție chirurgicală eșuată. Înainte de intervenția fatală a avut acest vis:

Mă aflu pe marginea unui lac, sunt cu soțul meu și cu prieteni. Lacul este foarte adânc, apa clar transparentă, curată și albastră. Dintr-odată, văd pe fundul lacului o pasăre neagră: e moartă. Plină de compasiune, vreau să mă scufund în apă pentru a o salva, pentru a o căuta. Nu suport gândul că e moartă. Soțul meu intervine iubitor, dar ferm, și îmi cere să nu fac asta, fiindcă e mai bine așa. Mai privesc o dată și văd ochiul păsării, e un diamant care strălucește puternic. Mă trezesc.

Pasărea moartă este, evident, spiritul stins al vieții corporale. Visătoarea nu ar trebui să se atingă de el fiindcă, în caz contrar, s-ar contamina de forțele distrugătoare ale evenimentului morții. Ea trebuie să rămână departe de corpul muribund și, totuși, vede în el ochiul de diamant al păsării. Diamantul (de la *adamas* – invincibil) este o variantă alchimică a pietrei filosofale, o imagine a Sinelui ca nucleu indestructibil al personalității.

Dacă vă amintiți, femeia a cărei imaginație activă despre floare am redat-o mai sus, în capitolul al doilea, descria și ea ultimul ei vis înainte de moarte astfel:

Am o pată neagră în ochi; când o să ajungă în centrul ochiului, o să simt o durere scurtă și puternică, dar doamna X mă va ajuta să suport durerea.

---

[1] Vezi și J. Lindley, „Near Death Experiences", p. 110: „I was inside a black river. Everything was darkness. I was alone and suffering terribly and waves were washing tue to and fro. A voice spoke behind me: ...This is the River of Death ...This is eternity. You are lost. This is eternity." Și p. 114: o viziune autentică a infernului.

Pata neagră a însemnat – cum s-a dovedit – moartea care „întunecă" și pune capăt, pentru totdeauna, privirii înspre lumea exterioară. Doamna X era una dintre femeile pe care visătoarea le aprecia pentru cunoașterea psihologică mai vastă, ea reprezintă aici Sinele care o ajută să învingă trecerea dureroasă.

Întunecimea incertă este o imagine a morții prezentă adesea în literatura antică. Dacă așa-numitele *keren,* fatalii demoni ai morții care scoteau muribunzii din lume, sunt niște pesonificări, *Thanatos* (moartea) este o reprezentare: fie un *nor* întunecat, negru sau purpuriu, fie o negură care „întunecă" ochii.[1] În rarele sale personificări, *Thanatos* devine un bărbat grav, cu barbă și aripi. Atunci el ia muribunzii în brațele sale, ocrotindu-i cu tandrețe.

Revenind la pata neagră ca motiv al morții, ea apare și în visul unei muribunde, redat de Mark Pelgrin[2]:

> *Visez că mă trezesc. Văd un cerc colorat, proiectat, ca pe un ecran cinematografic, pe draperia care acoperă fereastra din dormitorul nostru. Merg cu precauție în jurul acestui cerc – pare a fi negru. Simt că trebuie să merg cu grijă pentru a nu cădea înăuntrul lui. Este, evident, o groapă, o gaură neagră.*

Cercul este o imagine a Sinelui. Când apare colorat este plin de viață, dar pentru visătoare el apare întunecat, ca o gaură neagră pe care trebuie să o evite cu teamă. Sinele emană, în mod paradoxal, atracție și, simultan, o mare teamă de a ni-l apropia. Frica de moarte este, așadar, într-un final, teama noastră de Sine și de întâlnirea interioară cu Sinele.

Să privim un alt vis, al unui bărbat, de data aceasta. A murit la puține zile după, iar relatarea visului suna astfel:

---

[1] Vezi Emily Vermeule, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*, p. 37-41.

[2] Mark Pelgrin, *And a Time to Die*, p. 78.

În mijlocul unui tablou văd un patrulater negru. Este un fel de cufăr medieval. Din el ies fulgere roşii. Aceste fulgere descoperă un cer pictat în culori pastel, în principal galben şi albastru, cu un soare strălucitor aflat sus, în dreapta tabloului.

Cufărul aminteşte de sicriu, locul ultimului somn. Din el ies însă fulgere, simboluri ale iluminărilor spontane. Ele fac să apară cerul de un albastru delicat – o imagine frecventă a lumii de apoi. Soarele este simbolul sursei cosmice a luminii conştiinţei. Fulgerele amintesc şi de concepţia lui Origen, menţionată anterior, în care învierea este privită ca *spintherismos*, o emanaţie de scântei a cadavrului, reprezentând ieşirea sufletului din corpul mort. În tradiţia islamică, morţii trebuie să treacă peste podul Sirat, un pod „mai subţire decât un fir de păr, mai tăios decât o sabie, mai întunecat decât noaptea". Totuşi, cei credincioşi, când îl traversează, ajung dincolo „iute ca fulgerul".[1] Patrulaterul negru, din visul de mai sus, pare o variantă a „trecătorii întunecate" despre care vorbim.

Arhitectura şi ornamentele mormintelor reprezintă frecvent, direct şi concret, motivul trecătorii. Emily Vermeule, studiind mormintele miceniene, a arătat că pe acestea figurează un model pentru geografia generală a tărâmului morţilor, Hadesul: mai întâi apare un culoar care coboară (*dromos*), apoi urmează o deschidere mică şi strâmtă (*stomion*, denumirea grecescă pentru „gură") şi, la capăt de tot, se află camera mortuară, înaltă şi largă, acea cameră nupţială (*thalamos*)[2] ca un pântec săpat în pământ, unde mortul, odată depus, îşi începe renaşterea.

Mormintele săpate în stâncă şi descoperite pe numeroase şantiere arheologice ar putea avea o strânsă legătură cu „întunecatul drum al naşterii". Simbolul căii sau al trecătorii întunecate indică, în mod esenţial, o *trăire pur psihică*: presiunea trecerii, teama de

---

[1] Imam' Abd ar-Rahim ibn Ahmad al-Qadi, *Das Totenbuch des Islam*, p. 141–142.

[2] Emily Vermeule, *Aspects of Death*, p. 51 şi urm.

blackout sunt astfel transpuse în imaginile concrete ale obiectelor arhaice, la nivelul mormântului sau al sicriului.[1]

Întorcându-ne la vechiul Egipt, descoperim că mormântul era construit ca o grotă, locul ascuns al unui proces de renaștere din apele primordiale. Așa cum au arătat cercetările lui Helmut Brunner, galeriile mormintelor regale sunt „caverna lui Sokar", un loc mitic al regenerării și al renașterii mortului[2]. În zilele noastre, în multe zone ale Africii, morții sunt încă îngropați în poziție ghemuită, fetală. La zuluși, de exemplu, văduva primește mortul în poală și apoi ea este cea care îl așază într-o nișă, denumită semnificativ „buricul". Ea îi pune în mână grăunțe, prin aceasta pregătindu-l pentru noua sa naștere. După un timp, mortul este scos din mormânt și readus în sat, ca „spirit al strămoșilor"[3], dăruind celor vii fertilitate și protecție.

La indienii Hopi din America de Nord, există credința că sufletul mortului pleacă în lumea de jos, strecurându-se printr-o mică adâncitură pătrată, *sipápu*. Această adâncitură are semnificația unui „loc sacru" și este copia locului originar, a unei găuri prin care seminția Hopi a ieșit pentru prima dată, din adâncuri, la suprafața pământului.[4]

„Întunecatul proces al nașterii" este descris ca trăire *psihică* în textul *Comarios* (paragraful 4), la care ne întoarcem din nou: „Iată misterul filosofilor: în ceea ce-l privește, strămoșii noștri au jurat să nu-l dezvăluie sau să-l răspândească pentru că înfățișarea și acțiunea sa sunt divine. El este divin, fiindcă – unit cu divinitatea – desăvârșește substanțele; astfel că spiritele se pot încarna, iar ceea ce e mort poate fi însuflețit și primește [din nou] *pneuma* care emană

---

[1] Este vorba, în cele din urmă, de o variantă a modelul originar al călătoriei nocturne pe mare. Vezi Uwe Steffen, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung*, Göttingen, 1963.

[2] Helmut Brunner, „Unterweltsbücher in ägyptischen Königsgräbern", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 224 și urm. Sokar este un vechi zeu al morților.

[3] Theo Grundermaier, „Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen", ibid, p. 250 și urm.

[4] Vezi Detlef Ingo Lauf, „Im Zeichen des großen Überganges", p. 95.

din el; și prin asta, ceea ce e mort e înfrânt și ele (spiritul și corpul) se înving unul pe celălalt. La fel, *pneuma* întunecată se umple de lipsă de sens (*mataiotes*) și deznădejde (*athymias*); de aceea, corpurile nu se pot înălbi și nu pot regăsi frumusețea și culoarea dăruite de Creator (căci tot ce este corp, suflet și spirit este slăbit din cauza întunericului întins pretutindeni)."

Tenebrele primordiale, cele din lumea Hadesului sunt descrise aici ca spirit al futilității (*mataiotēs*) și al descurajării (*athymias*), altfel spus, ca stare de profundă depresie și un sentiment al deplinei lipse de sens.[1] *Thanatos* poartă adesea, în vechea Grecie, denumirea de *thymoraistes*: cel care doboară *thymos*-ul (curajul de a trăi sau impulsul vieții). Această depresie care apare înainte de sfârșitul propriu-zis a fost descrisă de Elisabeth Kübler-Ross în cazul a numeroși muribunzi. După părerea mea, ea are rolul de a detașa conștiința muribunzilor de lumea exterioară care, ca în orice episod depresiv, este resimțită ca futilă, lipsită de orice sens. În acest sens trebuie interpretat și visul de mai sus, unde ochii atinși de ceața întunecată pot simboliza perspectiva asupra lumii exterioare. Această lume trebuie să se sfârșească acum și să facă loc unei întoarceri totale la imaginile *lumii interioare*. Demonul deznădejdii se naște din eul absorbit încă prea mult de exterior și lumea vizibilă, fiind astfel împiedecat să vadă suficient de bine „realitatea sufletului".

Tema acestui „demon al lipsei de sens"[2] este imediat evidentă în visul unei femei lipsite de religiozitate, îndatorate unei concepții de viață iluminist-materialiste. Relatarea visului a fost notată de Christa Meves:

> *Stau complet descurajată undeva într-o curte. Nu există nicio ieșire. Pe o latura a curții stau gunoieri. Ei spun că pe acolo nu pot ieși, pentru că acolo e o mașină de sfărâmat automobile. Alt bărbat*

---

[1] Vezi Raymond A. Moody, „Ein Reich der Verwirrten Geister", în *Leben nach dem Tod*, p. 34 și urm.

[2] Christa Meves, în *Leben nach dem Sterben*, editată de A. Rosenberg, p. 74 și urm.

spune că există o ușă turnantă prin care m-ar putea scoate. Mi-e frică însă că ar putea fi o capcană, așa că rămân în curte și merg în cerc de-a lungul zidurilor. Mă comport ca toți ceilalți, ca și când aș fi ieșit la plimbare, dar sunt chinuită de spaima că nu o să-mi mai găsesc casa.

Pentru că această femeie ignoră valorile spirituale interioare, ea se identifică în mod conștient doar cu corpul ei. Dar corpul celui care persistă într-o asemenea concepție este amenințat, așa cum spune visul, în termeni duri, că va ajunge la gunoi. În visele oamenilor moderni vom întâlni adesea automobilul, care simbolizează fie corpul, fie modul obișnuit în care ne mișcăm în lumea exterioară. Visătoarei îi este teamă să treacă prin ușa *turnantă* care aici înlocuiește calea pe care deja am întâlnit-o, cea a tunelului. În mod semnificativ visul aduce o ușă turnantă, fiindcă, în cazul în care visătoarea ar încerca să o folosească, ușa s-ar roti în jurul centrului cu cca 180 de grade. Și atunci, dacă ea ar avea încredere să-l urmeze pe bărbatul care îi oferă ajutorul, s-ar produce o *schimbare de direcție*. Totuși, ea nu sesizează decât o capcană, crezând vădit, la fel ca mulți oameni, că tradițiile religioase sunt doar „opiu pentru popor", nimic altceva decât simple iluzii. Ea va rămâne așadar captiva „demonului lipsei de sens" și se va învârti pe loc, într-un cerc vicios.

Această sumbră perspectivă mă duce cu gândul la o experiență redată de Raymond Moody[1], în care apare un „tărâm intermediar" unde spirite fantomatice ale morților se mișcau fără sens. „Imaginați-vă niște ființe care păreau să aibă un cap foarte curbat și care vedeau numai din această poziție, aplecată adânc. Trăsăturile chipurilor lor erau pline de tristețe și disperare. Păreau că se mișcă, târându-se... îmi dădeau senzația că sunt vlăguiți, tâmpi și mâhniți. Îți dădeau senzația că vor bântui pe vecie, fără să știe încotro merg, pe cine urmează și nici ce caută din priviri... Erau confuzi în cel mai înalt grad. Păreau să nu aibă nici cea mai vagă idee despre cine sau

---

[1] Raymond A. Moody, *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*, Reinbeck, 1978, p. 34 și urm.

ce sunt, de fapt. Probabil că pierduseră orice cunoaştere de sine, iar identitatea lor părea şi ea să fi dispărut."

Moody descrie, de asemenea, trăiri luminoase, dar acest tablou sumbru al vieţii de după moarte reflectă cel mai bine esenţa numeroaselor poveşti cu spectre şi stafii, răspândite în întreaga lume, relatări despre spirite ale morţilor bântuind neliniştite, căutându-şi fără odihnă mântuirea. Chiar şi experienţa noastră onirică vorbeşte doar foarte rar în imagini frumoase despre lumea de dincolo a inconştientului; de cele mai multe ori, visul prezintă, de fapt, scene apăsătoare. Ceea ce mi se pare, aşadar, decisiv înainte de final este gradul de maturitate atins de fiinţa umană, bărbat sau femeie, înainte de propria moarte, faptul că aceasta şi-a găsit sau nu o legătură cu propriul Sine.

Legat de aceast aspect, F.M. Kelly[1] relatează visul unei muribunde în vârstă. În acest vis consolator arată cum se poate petrece, înainte de moarte, o „schimbarea de direcţie":

Visătoarea vede o lumânare aprinsă pe pervazul interior al ferestrei salonului de spital şi îşi dă brusc seama că se va stinge. O prinde groaza de marele întuneric care se apropie de ea. Dintr-odată, aceeaşi lumânare străluceşte, din nou, de cealaltă parte a ferestrei, iar ea se trezeşte.

Visătoarea a murit în aceeaşi zi, într-o desăvârşită linişte. Trecerea dintr-o lume în alta conţine, pe moment, un element de spaimă şi nelinişte; lumânarea care ajunge pe partea cealaltă, traversând fereastra închisă, pare să se fi dematerializat, pentru ca, aproape instantaneu, să se materializeze într-un nou loc. Psihologic, în cazul acestei femei, depresia şi teama nu durează decât o clipă. În alte cazuri, angoasa poate dura, însă, mai mult.

În alte vise, „calea întunecată" se arată ca o călătorie spre vest, spre tărâmurile sau ţările Soarelui-Apune. Putem vorbi aici de obiceiul larg răspândit de a aşeza mortul într-o barcă şi de a-l trimite în larg,

---

[1] Frazier Millie Kelly, *Dreams and Preparation for Death*. Această lucrare redă într-o formă de excepţie seriile de vise a trei pacienţi muribunzi.

dar şi de concepţia, mult mai generală, despre moartea ca o călătorie în necunoscut, de cele mai multe ori, spre un tărâm situat în vest, locul unde soarele apune.[1] Dacă e să mă bazez pe experienţa analitică, motivul călătoriei este simbolul oniric cel mai frecvent al unei morţi apropiate. Este, de alftel, un simbol frecvent şi de aceea, în această carte, mă voi limita la două exemple. Iată visul unei femei, chiar înainte de a se stinge[2]:

Am împachetat două geamantane; unul cu hainele mele de lucru, apoi am umplut un geamantan, un model Transeuropean, cu bijuteriile, jurnalele şi tablourile mele. Unul este pentru acest continent, celălalt pentru America.

Nu este greu de interpretat: acolo unde merge această femeie, undeva înspre vest, în „ţara apusului" nu poate duce hainele de lucru, adică atitudinile şi obişnuinţele sale zilnice. Dar, cu siguranţă, poate lua comorile interioare ale sufletului.

Al doilea exemplu redă visul unei alte femei, consemnat de Mark Pelgrin[3]:

L-am întâlnit pe soţul meu (care mi-a apărut că ar fi încă în viaţă) şi mi-a spus că totul va fi bine, să nu-mi fac griji. Mi-am luat rămas-bun de la el şi dintr-odată mă aflam pe malul mării. Plaja era minunată şi a început să se întunece. Plaja era goală, cu excepţia câtorva bărci.

Cea mai amplă dezvolatare a motivul călătoriei o vom găsi tot în cultul egiptean al morţilor. *Bau*[4], sufletele răposaţilor, pleacă

---

[1] Pentru documentaţie vezi Detlef Ingo Lauf, „Im Zeichen des großen Übergangs", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 42 şi urm.

[2] Consemnat de Christa Meves, în *Leben nach dem Sterben*, p. 75.

[3] Mark Pelgrin, *And a Time to Die*, p. 78.

[4] Pluralul lui Ba – partea nemuritoare, volatilă, a sufletului omenesc, conform concepţiei egiptene.

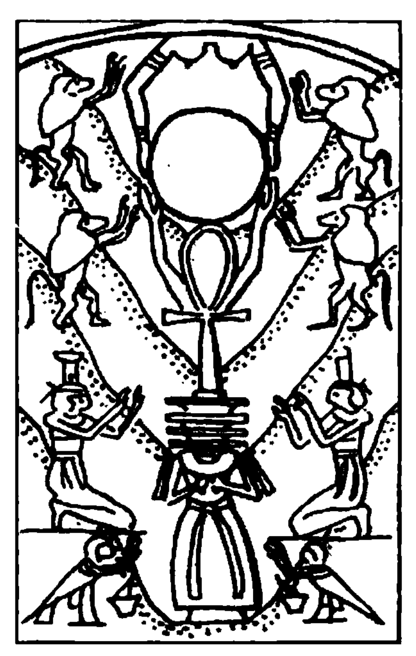


Fig. 10: Răsărit de soare, reprezentat într-un djed (semn grafic pentru „durată" și imagine a lui Osiris). Pentru egipteni, soarele simboliza starea cea mai înaltă a conștiinței, iar răsăritul soarelui, învierea.

însoțiți de zeul soarelui, care-i poartă în barca sa. Călătoria în lumea de dincolo urmează traseul soarelui, începând cu coborârea în lumea de jos, în „cavernele lui Sokar", și continuă, prin multe alte teritorii, uneori îngreunată de puteri amenințătoare, spre est. Aici, mortul, regenerat odată cu soarele, se reîntoarce la viață, în timp ce mumia sa rămâne în lumea de jos. Sub noua sa înfățișarea, ca *Ba*, îl însoțește pe zeul soarelui și el renăscut, la răsărit (v. Fig. 10).

Să ne aducem aminte de visul în care apărea un cufăr negru. Acolo, soarele era ținta călătoriei în moarte și, sub acest aspect, el simboliza gradul cel mai înalt de conștiință, țelul procesului de individuare. Orientarea mormintelor spre est, atestată cu privire la multe civilizații dispărute, dar întâlnită și în unele culturi actuale, se bazează pe aceeași credință că învierea este, într-un fel, un nou răsărit.

În Egipt, legătura dintre traiectoria soarelui și misterul morții și al vieții a cunoscut o dezvoltare de o extraordinară bogăție simbolică. Helmut Brunner consideră că soarele era, pentru egipteni, însuși garantul ordinii: „Noapte, întuneric, moarte reprezintă un pericol pentru om, pentru că toate trei au o legătură cu lumea de dinainte și din afara Creației, adică din afara ordinii cunoscute nouă. În această stare de non-ordine, pe care egipteanul antic o numește *kra, adică* non-existență, viața omenească este imposibilă, la fel cum este imposibilă și în lipsa soarelui."[1] Tocmai de aceea egiptenii au ales să se închine soarelui, „simbol al noii vieți de după moarte [pe care] l-au slujit cu desăvârșită seriozitate și o uriașă risipă materială și spirituală".[2] De fapt, din expunerea lui Brunner rezultă, chiar dacă el nu o spune în aceste cuvinte, că soarele este pentru vechii egipteni un simbol al originii *conștiinței*.

Este vorba, am putea spune, de acel punct decisiv, de o importanță cosmică, în care se atinge starea de conștiință, o descoperire pe care a făcut-o și C.G. Jung în timpul călătoriei sale în Africa[3]: „Atunci am înțeles că în suflet sălășluiesc încă de la începutul începutului o nostalgie a luminii și o dorință inepuizabilă de a ieși din originara-i obscuritate. Când vine noaptea cea mare, totul capătă nuanța unei adânci melancolii și a unui nespus dor de lumină. Este ceea ce exprimă ochii primitivilor și ceea ce se poate citi și în ochii animalelor. În ochii animalului e tristețe și noi nu știm dacă ea ține de sufletul lui sau conține o semnificație dureroasă care emană din acea ființă primitivă. Asta e atmosfera Africii, experiența solitudinilor ei. Sunt tenebrele primordiale, un secret matern. De aceea, nașterea soarelui dimineața este o trăire copleșitoare pentru negri. Clipa în care se face lumină este Dumnezeu. Clipa aduce mântuirea, eliberarea. E o experiență originară a momentului trăit și este deja pierdută și uitată când se crede că soarele este Dumnezeu.

---

[1] Helmut Brunner, „Unterweltsbücher in ägyptischen Königsgräbern", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 221.

[2] Ibid, p. 228.

[3] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 272. *Amintiri, vise, reflecții*, p. 311.

Suntem bucuroşi că noaptea, în care bântuie spiritele, s-a sfârşit acum! – înseamnă deja o raţionalizare. În realitate, o cu totul altă obscuritate decât noaptea naturală apasă greu asupra acelui loc de pe pământ: e originara noapte psihică – nenumăratele milioane de ani în decursul cărora totul a fost aşa cum încă este şi azi. Dorul de lumină este dorul de conştiinţă."

A participa la viaţa soarelui însemna pentru egiptean a participa la procesul necontenit al devenirii conştiinţei şi al culturii umane. Aceeaşi semnificaţie a luminii rămâne şi astăzi la baza obiceiului de a aprinde lumânări în capelă sau pe morminte şi de a le păstra nestinse (la fel, în Antichitate, se foloseau făcliile). Întregul ritual pare să fie o magie analogică[1] prin care se invocă, pentru defunct, binefacerile unei noi vieţi şi trezirea la o nouă conştiinţă.

---

[1] Vezi Franz Cumont, *Lux Perpetua*, p. 49 şi urm. Lumina alungă de asemenea toţi demonii. Datorez dr. René Malamud trimiterea la această carte.

5

MOARTEA CA SINISTRUL SAU PROTECTORUL „CELĂLALT"

Ne reprezentăm deseori moartea care se apropie ca pe un intrus, ceva străin care irumpe dintr-odată și forțează cursul obișnuit al vieții noastre de zi cu zi. O să dau pentru început mai multe exemple. Un om de afaceri, trecut de 50 de ani, mă rugase, la un moment dat, să-l iau în analiză. Se simțea frustrat, înglodat în muncă și acum căuta un sens mai adânc al vieții lui. Iată primul său vis din analiză:

Se trezește (în vis) în mijlocul nopții, într-un spațiu întunecat, situat pe jumătate sub pământ, și era în patul său. Prin fereastră străbate o rază limpede de lumină. Dintr-odată, în camera lui stă un necunoscut care îi provoacă o îngrozitoare spaimă insuportabilă; se trezește ud de transpirație.

Știm că primul vis din analiză este adesea profetic. El anticipează simbolic dezvoltarea viitoare care, într-un anumit sens, se pregătește deja în inconștient. La început nu am înțeles visul și m-am limitat la a-i spune visătorului că ceva foarte înspăimântător, ceva ce îi este străin încă, se apropie de el, însă, în compensație, o lumină, o iluminare sau o descoperire va fi legată de venirea acestui necunoscut.

După câteva ședințe de analiză, visătorul nu a mai apărut; mă asigura, însă, telefonic, din când în când, că dorește să continuăm, dar că este copleșit de muncă. Un an mai târziu, am aflat că e pe moarte din cauza unui cancer de măduvă a spinării. „Spărgătorul" sinistru din visul lui inițial nu fusese nimeni altcineva decât moartea!

Un vis asemănător al unui bărbat ce nu mai avea mult de trăit relatează și R. Lindner[1]:

> *Vin acasă și deschid ușa locuinței. Când intru, am senzația că ar mai fi cineva acolo... Mă uit în camera mea și înăuntru e un bătrân (un bărbat de peste 60 de ani, pe care îl vedeam câteodată în tramvai) care arată ca moartea. A intrat prin efracție, e un spărgător! Cuprins de oroare, fug din casă, dar nu pot încuia ușa pe dinafară, așa că sun la un vecin și cer ajutor. Dar nu apare nimeni, nimeni nu îmi deschide. Sunt absolut singur și mă întorc în locuința mea, unde străinul așteaptă, în camera mea.*

Cu șase luni înainte de a muri, pacientul lui Edinger a trăit în vis ceva asemănător, o primă premoniție a propriei morți:

> *Sunt acasă, însă undeva unde n-am mai fost niciodată. Intru în cămară să-mi iau ceva de mâncare. Rafturile sunt încărcate cu mirodenii, toate de aceeași marcă, dar nu e nimic de mâncat. Simt că nu sunt singur în casă. Se crapă de ziuă sau e lumina lunii? Apăs pe întrerupător, dar lumina vine dintr-o altă cameră. Scârțâie ceva. Nu sunt singur. Mă întreb unde mi-e câinele. Am nevoie de mai multă lumină. Am nevoie de mai multă lumină și de mai mult curaj. Mi-e frică.*

---

[1] Din H. Aichlin, D. Feist, R. Herzog, R. Lindner, H.G. Pohlmann, *Tod und Sterben*, Gütersloh, 1978, p. 73; citat după J.E. Meyer, *Tod und Neurose*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1973, p. 18 și urm.; nu am avut acces direct la carte.

Această prezență nevăzută a unui sinistru celălalt vizează, evident, moartea. Un alt vis asemănător, comunicat de Kurt Lückel[1], aparține unei femei de 78 de ani:

Bate la ușa din față, apoi, la cea interioară. Apoi, cineva intră în camera mea, rămâne în picioare, lângă ușă și așteaptă. Nu-mi pot da seamă dacă e bărbat sau femeie. Ea (!) stă la ușă, în picioare, nu se apropie, stă acolo și așteaptă. Mi se face frică – aprind lumina și strig: Afară! Mai rămâne acolo puțin timp – apoi, dispare. Sunt foarte speriată. Mă simt groaznic. Strig după ea: Ce vrei de la mine? Să nu mai vii pe-aici!... Dar după aceea, nu mai pot adormi.

De data aceasta, discutând visul, femeia realizează ea însăși că este posibil să fi fost un „trimis al Domnului", adică moartea.

Moartea apare des personificată în mitologia multor popoare, atât ca o figură masculină, cât și feminină. Edgar Herzog, care a adunat numeroase relatări onirice și a alcătuit o impresionantă imagine a morții mitice personificate (prin figuri masculine sau feminine), a arătat că numele zeiței Hel și al nimfei Calypso provin din aceeași rădăcină, *Kel*(*n*), care înseamnă „ascuns în pământ".[2] Știm, de asemenea, că vechile popoare asiatice vedeau boala sau moartea ca pe un demon (sau ca pe mai mulți) numit Kalan sau Kala (acesta din urmă cu chip de câine).[3]

Mai frecvente decât reprezentările antropomorfe sunt reprezentările morții ca alteritate. Aici domină figurile de animale, mai ales lupul sau câinele. În mitologia germanică, zeița Hel este sora lupului Fenris, corespondentul Cerberului din mitologia greacă, fiu al femeii-șarpe, Echidna.[4] În Germania și Elveția, mai există și azi legende și credința că atunci ți se arată un câine negru este semn

---

[1] Kurt Lückel, *Begegnung mit Sterbenden*, p. 95 și urm.

[2] Edgard Herzog, *Psyche und Tod*, p. 41 și urm.

[3] Ibid, p. 46.

[4] Ibid, p. 47.

că cineva urmează să moară. În noaptea morții mamei sale, înainte să fi aflat vestea, C.G. Jung a avut acest vis:[1]

Mă aflam într-o pădure deasă și întunecoasă... Era un peisaj eroic, primitiv. Deodată am auzit un șuierat ascuțit... Genunchii mi s-au muiat de frică. În tufișuri am auzit un trosnet și un câine-lup imens, cu botul înfricoșător, a țâșnit de-acolo... A trecut în goană pe lângă mine, iar eu am știut că Vânătorul Sălbatic îi poruncise să-i aducă un om... în dimineața următoare am primit vestea morții mamei mele.

Vânătorul Sălbatic, continuă Jung, este Wotan, Mercur al alchimiștilor. Visul spune, de fapt, că sufletul mamei a fost preluat „în acel context mai vast al Sinelui... în acea totalitate de natură și spirit care înglobează conflictul contrariilor". Mitologic, câinele este prezentat adesea ca însoțitor în lumea de dincolo, un însoțitor ce vindecă și protejează.[2] Zeul cu cap de șacal al egiptenilor, Anubis, este cel ce aduce învierea, iar în credința aztecă, un câine galben sau roșu, Xolotl, readuce la viață morții de pe lumea cealaltă. Și în India, Shiva distrugătorul, zeu al morții, este numit „Domnul câinilor". Zeița morții Nehalennia este reprezentată între un coș de mere (fructele vieții) și un câine-lup[3]. În *Eneida,* Vergilius spune că Cerber, păzitorul Hadesului, ar fi, de fapt, însăși Terra care înghite cadavrele. Șarpele și pasărea sunt și ele reprezentări tradiționale ale morții.

În impresionantul ei eseu, *Experiența morții interpretată din perspectivă psihologică*[4], Liliane Frey relatează un caz interesant al unui bărbat tânăr, sănătos și de succes, care călătorea în Orientul Apropiat. El are un vis în care „celălalt", alteritatea, apare ca *diavol*:

---

[1] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 316. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 357-358.

[2] Exemple la Herzog, ibid, p. 51.

[3] Ibid, p. 59.

[4] În Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, Liliane Frey, *Im Umkreis des Todes*. Zürich, 1980, p. 32 și urm.

Urcam, împreună cu un flăcău, o pantă abruptă, acoperită cu iarbă. Înainte de a ajunge pe platforma înaltă... diavolul apăru în peisaj, de undeva din spate. Mă observă, vine spre mine și îmi spune că în curând va avea de-a face cu mine. Stăteam în fața lui, pe jumătate respectuos, pe jumătate provocator, și i-am răspuns: „Știu, de s-ar întâmpla asta, aș scăpa cu viață." Diavolul râse și spuse că după aceea ar mai fi, pe ici pe colo, câte-o bucurie. Era îmbrăcat cu o haină arăbească lungă, avea tenul cafeniu-închis, iar când și-a aranjat straiul, în cute au apărut toate culorile. Pe un obraz avea o pată de un roșu-stacojiu; am resimțit-o ca pe un stigmat, ca pe un păianjen negru.

La câteva zile după acest vis, tânărul și-a găsit moartea în deșertul egiptean; fusese victima unui accident aviatic. „Păianjenul negru"[1] este o aluzie la „marea mamă", așa cum și-a notat el însuși. Astfel că, potrivit interpretării lui Liliane Frey, visătorul a fost, în fapt, doborât de forța covârșitoare a inconștientului, adică de legătura sa cu Marea Mamă.

Dacă amplificăm și mai mult visul, acest diavol îmbrăcat în strai arăbesc amintește de anumite tradiții alchimice arabe în cadrul cărora „piatra filosofală", Sinele, apare inițial ca dușman fatal al adeptului. În *Cartea lui Ostanes* se spune, de pildă[2], despre piatra filosofală că este „un arbore care crește pe vârfurile munților (...) un tânăr bărbat născut în Egipt; este un prinț originar din Andaluzia care dorește chinul căutătorului (...) pe care învățații nu sunt în stare să-l învingă. Nu văd împotriva lui nicio altă armă decât capitularea, niciun alt armăsar decât știința, niciun alt scut decât înțelegerea. Dacă, însă, căutătorul stă în fața lui cu aceste trei arme și îl ucide, după moarte, el va fi viu din nou; atunci va pierde orice putere și-i va acorda căutătorului cea mai înaltă putere și acesta din urmă va ajunge așa la țelul dorințelor sale..."

---

[1] Să ne gândim la nuvela cu același nume a lui Jeremias Gotthelfs.

[2] M. Berthelot, *La Chimie au Moyenâge*, 3 vol., ediție nouă Philo Press, Osnabruck și Amsterdam, 1967.

Jung explică textul[1], amintind mai întâi de Enkidu, oponentul htonic al eroului Gilgameş, care apare iniţial ca duşman, pentru a se transforma în prieten după înfrângerea sa. „Psihologic, asta însemnă că prima întâlnire cu Sinele poate prezenta toate acele trăsături negative care caracterizează aproape întotdeauna prima ciocnire nepregătită cu inconştientul." Un alt text alchimic spune despre piatra filosofală[2]: „Această piatră îşi are originea într-un loc înalt şi glorios al supremei spaime, care a adus multor înţelepţi moartea." „Sinistrul celălalt", pe care până acum l-am interpretat ca fiind moartea în visele expuse, nu este, în fapt, nimeni altcineva decât Sinele. Moarte şi Sine – altfel spus, imagini ale lui Dumnezeu – sunt, *de facto*, de nediferenţiat.

Dar culorile strălucitoare văzute de tânăr în cutele veşmântului diavolului, în ultimul vis citat, arată că această figură, denumită „diavol", este mai degrabă o figură a lui Mercur. Nu despre spiritul Mercur se spune deseori, în textele alchimice, că poartă *omnes colores*, toate culorile? Jocul culorilor (*cauda pavonis*) apare în procesul alchimic după *nigredo* (faza operei la negru). La fel spune şi „diavolul": „După aceea, ar mai fi, pe ici pe acolo, câte-o bucurie", adică va mai fi viaţă, după traversarea *nigredo*-ului.

Muribunzii hinduşi îl văd adesea, în ultimul ceas, pe zeul morţilor, Yama, „complet în negru, înalt, robust" sau pe unul dintre mesagerii săi, aşa-numiţii Yamdu's veniţi pentru a-i lua,[3] în timp ce creştinilor le apar, frecvent, îngeri cu acelaşi rol.[4] Din punct de vedere psihologic, intrusul înspăimântător menţionat la început reprezintă mai curând o imagine generală a „celeilalte jumătăţi a sufletului" individual al muribundului, în vreme ce ultimele figuri menţionate, Mercur, diavolul, Yama, îngerii apar mai ales ca un simbol al Sinelui în aspectul său suprapersonal. Chiar dacă aceste două aspecte nu sunt strict

---

[1] C.G. Jung, *Der philosophische Baum*, GW 13, par. 424 şi urm., mai ales par. 428.

[2] Citat ibid, par. 429.

[3] Vezi materialul colectat de Karlis Osis şi Erlendur Haraldson, *Der Tod ein neuer Anfang*, Freiburg in Breisgau, 1978/1979, p. 51, 54, 209 şi urm.

[4] Ibid, p. 105, 112.

separate de o limită psihologică, descrierile lor sunt, totuşi, extrem de diferenţiate din punct de vedere al culturii în care apar.

Aspectul generator de groază, straniul alterităţii îmi pare, în limita experienţei mele, că intervine, în special, atunci când visătorul *nu are încă o legătură cu moartea sau nu o aşteaptă*. În principiu, figura morţii personificate (Diavol, Yama, Zeus, Hades, Hel ş.a.) pare să nu fie nimic altceva decât *latura întunecată a imaginii lui Dumnezeu*. De fapt, *Dumnezeu* sau o zeiţă aduce omului moartea şi, cu cât omului îi este mai puţin familiară această latură întunecată a divinităţii, cu atât o resimte puternic negativ. Dar marile religii au ştiut întotdeauna că moartea şi viaţa participă la acelaşi mister divin din spatele existenţei noastre.

Moartea ca alteritate, personificată de „celălalt" şi care îi ia pe vii, apare, uneori, în vise, ca o figură neîndoielnic pozitivă.[1] Astfel, în cadrul analizei sale, o persoană abia trecută de 50 de ani a avut următorul vis de început:

> *Stătea pe o câmpie gri, inundată de o ceaţă tulbure, cerul era acoperit de nori cenuşii. Deodată, o deschidere în nori face loc luminii, lăsând să se vadă un băieţandru gol, cu pantofiori înaripaţi, care privea în jos. Visătorul simte o iubire neţărmurită pentru acest copil şi îl cuprinde un sentiment de adâncă fericire.*

Visul m-a speriat fiindcă m-am gândit imediat la Hermes (Mercur), cel care duce sufletele morţilor în lumea de dincolo. Într-adevăr, s-a dovedit curând că sănătatea visătorului era zdruncinată şi rolul analizei a devenit acela de a-l călăuzi spre moartea timpurie. Hermes este interpretul şi cârmaciul viselor, mijlocitorul în contact cu conţinuturile inconştiente.[2] Acelaşi zeu era denumit, în inscripţiile etrusce şi *turmaitas*, Hermes al Hadesului!

---

[1] În *Der Tod in Venedig (Moartea la Veneţia)*, Thomas Mann descrie această trăire a sinistrului şi, în acelaşi timp, a atractivului „celălalt", care nu este însă proiectat în interior, ci asupra unui om din lumea exterioară.

[2] Vezi Karl Kerény, *Hermes der Seelenführer*, Zürich, 1944, p. 94.

Înainte de a se stinge în spital, acest bărbat își murmura mereu (după cum mi-a relatat prietenul lui): „Ce dorește această frumoasă indiancă de la mine?" Evident, personajul care trebuia să-l ia devenise o figură a *animei*, la fel ca în visul legat de *anima* pe care l-am analizat în capitolul III[1]. Pentru un european, „indian" trimite la exotic, misterios, greu de înțeles. Un aspect încă necunoscut al sufletului său vine la muribund să îl ducă în partea cealaltă. Nu pare a fi important, de fapt, dacă este vorba despre un personaj masculin sau feminin, *anima* (*animus*, în cazul femeilor) sau Sinele. De fiecare dată, avem o personificare a inconștientului încă ignorat. Tocmai de aceea, în mitologiile întregii lumi, moartea ia chip, fiind personificată fie de o figură masculină, fie de una feminină. Așa cum am mai amintit, vechii perși credeau că mortul, în drumul său spre lumea de dincolo, trebuie să treacă mai întâi peste un pod, numit Chinvat. Podul era subțire ca un fir de păr pentru omul rău, astfel că el se prăbușea în lumea demonilor. Dimpotrivă, cel evlavios era întâmpinat pe pod de un tânăr frumos sau, și mai des, de o de fată de 15 ani, care îi oferă ajutor să treacă dincolo. Henry Corbin a clarificat în profunzime semnificația acestei figuri. Ea este identică cu persanul Xvarnah, un termen care poate fi tradus ca „strălucire" personală sau „soartă". Xvarnah este, de asemenea, „organul vizionar al sufletului", lumina care, pe de o parte face posibilă „vederea", pe de altă parte este obiectul vederii. Este vorba de o viziune a lumii celeste, trăită ca religie și credință și, astfel, ca individualitate esențială, Eul transcendent, înrădăcinat în lumea de dincolo. Ea este și „imaginea" destinată mortului chiar înainte de a se fi nascut și, totodată, imaginea pe care a dorit-o de-a lungul întregii sale vieții. Ea este timpul vieții (*aion*) și veșnicia fiecărui om. Dacă mortul a trădat această imagine, cade de pe podul Chinvat în lumea de dincolo și ajunge pe mâna demonilor.[2]

---

[1] Vezi și impresionanta prezentare a luării principelui de către o frumoasă „femeie necunoscută", în romanul lui Tomasi di Lampedusa, *Der Leopard (Ghepardul)*, Reinbek, 1975, p. 177.

[2] Vezi Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, p. 42.

Regăsim si în maniheism reprezentări vii, asemănătoare ale morții. Însuși profetul Mani își primea revelațiile prin intermediul unui fel de înger, „geamănul" său, numit al-Taum, un dublu al său care era „intervenientul", Paraclet-ul.[1] Conform învățăturii lui Mani, sufletul fiecărui mort vede imaginea „maestrului" său. „De îndată ce sufletul părăsește corpul, el își vede Salvatorul și Mântuitorul. Sufletul se ridică împreună cu imaginea maestrului său și cu cei trei îngeri care îl însoțesc, se prezintă în fața judecătorului adevărului și primește gloria."[2] „Intervenientul" este o figură de lumină, o formă de revelare a spiritului cosmic. După aceea, sufletul intră în „camera nupțială a luminii."[3]

În extazul mistic, acest dublu care preia sufletul este o imagine a Sinelui și poate fi experimentat încă din timpul vieții. Misticul musulman Ibn Arabi l-a văzut, spre exemplu, într-o viziune, sub forma unui tânăr frumos, „vorbitorul mut care nici nu trăiește, nici nu moare, neformatul conținut conținător".[4] L-a văzut pe când înconjura Ka'aba și l-a perceput, totodată, ca suflet al pietrei sfinte.

În vreme ce drept-credinciosul vede în Ka'aba doar „un mineral rigid, fără viață", Ibn Arabi percepe, „cu ochiul inimii", ființa sa autentică. Acest tânărul care i se revelă lui Ibn Arabi vorbește numai în simboluri: „Privește articularea naturii mele și rânduirea structurii mele; așa găsești, desenat în mine însumi, ceea ce m-ai întrebat, fiindcă eu nu sunt unul care spune cuvinte sau căruia i se spun cuvinte. Știința mea nu se extinde decât asupra mea însumi și esența mea nu este altceva decât numele meu. Sunt cunoașterea, cunoscutul și cunoscătorul. Sunt înțelepciunea, lucrarea înțelepciunii și înțeleptul." Iar ceva mai departe spune: „Sunt grădina fructului

---

[1] Vezi Geo Widengren, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart, 1961, p. 33.

[2] Koptische Kephalaia, Cap. 114, citat după Widengren, ibid, p. 66.

[3] Ibid, p. 106.

[4] Wolfgang Neumann, *Der Mensch und sein Doppelgänger*, Wiesbaden, 1981, p. 157.

copt, sunt fructul totalității. Ridică-mi acum vălul și citește tot ce se arată în liniile gravate în ființa mea."[1]

Într-o formă mult mai naivă, găsim aceeași imagine arhetipală a Sinelui în cercetările oferite de Moody, Hampe și Sabom. Aceștia descriu experiențele unor oameni care au fost, pentru scurt timp, „morți" clinic și care au fost readuși la viață prin proceduri cardiologice. Numeroși asemenea pacienți relatează, în special, despre o lumină sau o „ființă de lumină" pe care au întâlnit-o în acea stare. O martoră intervievată de Moody se exprimă astfel[2]: „Am văzut o lumină incredibil de strălucitoare venind spre mine... O asemenea lumină nu poate fi descrisă aici, pe pământ. Nu am văzut, de fapt, lumina ca persoană, dar ea are, fără îndoială, o individualitate personală. Este o lumină a celei mai înalte înțelegeri și a iubirii depline." Relatarea continuă cu faptul că lumina i-a vorbit apoi cu o „voce".

Un alt martor spune[3]: „M-am întors și voiam să mă așez într-o poziție mai comodă și chiar în acel moment a apărut o lumină în colțul camerei, direct sub tavan. Era ca un fel de bilă de lumină, ceva ca un glob luminos, nu foarte mare; aș spune, cu un diametru de 30 până la 40 de centimetri, nu mai mult. Când a apărut lumina acolo, m-a copleșit un sentiment, nu de groază, nu, nu asta... Era un sentiment de pace deplină și minunată detașare. Am văzut o mână întinzându-se spre mine din lumină și lumina a spus: «Vino cu mine, vreau să-ți arăt ceva.» Nu am ezitat nici o secundă și mi-am întins imediat mâna, să mă prind de mâna pe care o vedeam. Când făceam asta, m-am simțit ridicat în sus, desprins de corp, iar când m-am întors, mi-am văzut corpul acolo, jos, întins pe pat, în timp ce eu mă ridicam în înalt, spre tavanul camerei.

De îndată ce mi-am părăsit corpul, am luat aceeași înfățișare ca lumina... Nu eram corp, ci doar o coloană subțire de fum sau un văl de abur... Înfățișarea care devenisem era, în orice caz, colorată.

---

[1] Ibid, p. 159 și urm., vezi și Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton, 1969, p. 277-281, p. 383-389.

[2] Raymond Moody, *Leben nach dem Tod*, p. 69 și urm.

[3] Ibid, p. 83.

Era acolo portocaliu, galben și o nuanță de culoare pe care nu o puteam distinge clar – poate, indigo, o nuanță albăstruie. Această înfățișare spirituală nu avea conturul unui corp. Era mai mult sau mai puțin sferică, dar avea ceva ce aici am putea numi mână..."

Important în mărturii mi se pare faptul că „ființa de lumină" este asimilată și celui care o experimentează. Voi reveni asupra acestei idei. Acum aș vrea să mă refer la acest tip de ființă luminoasă. Unii martori ai lui Moody o numesc Hristos sau înger. În termenii psihologiei lui Jung, ar fi vorba de o formă de manifestare a Sinelui. Lumină pare a fi o sursă a dez-încarnării, ceva care, prin intensitate accentuată, produce un fel de extincție a conștiinței obișnuite a corpului. Fenomenele luminoase de care am vorbit se asociază adesea cu o iluminare sufletească, ca și când muribunzilor li s-ar oferi o învățătură.

Într-una din mărturiile citate de Hampe, cineva spune[1]:

> *M-am regăsit în întuneric, în interiorul unui tunel în formă de spirală. Departe, la capătul tunelului foarte îngust, am văzut o lumină strălucitoare. Cineva a început să-mi vorbească. Cineva era acolo, în întuneric. A început să-mi lămurească sensul vieții mele. Mi s-a răspuns la toate întrebările pe care un om le poate pune..." Apoi, vocea i-a poruncit să se întoarcă la viață, fiindcă nu-i venise încă ceasul.*

Un pacient aflat într-o analiză jungiană și care a murit după vârsta de 60 de ani, suferind de o afecțiune pulmonară, i-a povestit fiului său ultimul vis pe care l-a avut în spital. Fiul l-a relatat apoi:

> *A părăsit pe jos spitalul și a mers la o veche poartă a orașului care în Evul Mediu era granița cetății. Acolo l-a întâlnit pe C.G. Jung (mort deja, de mai mulți ani). Acesta devenise un suveran în regatul morților. Jung i-a spus: „Acum trebuie să decizi dacă vrei să trăiești mai departe și să-ți continui munca (era pictor) sau dacă vrei să-ți*

---

[1] Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, Stuttgart, 1975, p. 89. Din mărturia unei paciente, comunicată de dr. Werner Duvernoy, Uppsala.

părăsești corpul." Atunci a văzut că patul său de spital era, cumva, și șevaletul său.

După patruzeci și opt de ore de la acest vis, el își dădea sufletul în deplină pace. Visul pare să fi vrut a-i spune că este important să mergi conștient în întâmpinarea morții, că trebuie să te hotărăști pentru sau împotriva ei. Faptul că patul de spital se confundă cu șevaletul pare a-i spune visătorului că trebuie să-și concentreze eforturile sale creatoare asupra propriei morți, așa cum până atunci le concentra asupra picturii. Însoțitorul sfătuitor este aici Jung pentru că visătorul nutrea un mare respect pentru el și asupra lui își proiectase imaginea Sinelui.

În vise, celălalt, figura care vine să îl ia pe muribund, este, cel mai adesea, o rudă deja moartă (foarte frecvent, mama), partenerul de viață sau o cunoștință de curând decedată. În acest sens, există atât de multe exemple, încât a devenit o idee fundamentală a spiritismului faptul că mortul e luat de un proaspăt defunct, care îl ajută să se adapteze condițiilor din lumea cealaltă. Mă voi referi, prin urmare, numai la câteva experiențe a căror autenticitate este certă. O femeie a visat-o pe sora ei, recent decedată astfel: pe buze „cu un surâs strălucitor, în mâini cu o coroană mortuară, albă ca zăpada". Nu mai târziu decât a doua zi, primește vestea că finul de zece ani al acestei surori a murit într-un accident.[1] O altă femeie a visat-o pe sora ei, decedată de multă vreme, îmbrăcată în alb. În vis, sora îi spunea: „Vin să o iau pe mama." Două luni mai târziu, a murit mama lor.[2]

Viziunile nu se deosebesc prea mult de tipul de vise pe care tocmai le-am citat. Și acolo, rudele decedate, partenerii de viață sau prietenii sunt, de multe ori, cei care vin să-i ia pe muribunzi. Nu voi insista aici asupra unor exemple, dar îl îndrum pe cititor spre cercetările lui Emil Mattiesen care a realizat o impresionantă colecție de mărturii despre această temă, a trecerii în moarte însoțite de o rudă sau de un apropiat.

---

1 Aniela Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, p. 31.

2 Ibid, p. 58, vezi și p. 59, 61, 96, etc.

6

TRECEREA PRIN FOC ȘI APĂ

În acest capitol ne vom întoarce din nou la textul alchimic *Comarios*, îndreptându-ne atenția asupra unui motiv subliniat în pasajele citate până acum, dar care a rămas neinterpretat. Mă refer la „încercarea" substanțelor în foc și la nașterea „copilului" sau a nemuritorului „din trupul matern al focului". Motivul se regăsește și în anumite vise ale oamenilor moderni ca, de pildă, în visul acelui medic căruia îi apare un sicriu așezat pe rug și din el iese o frumoasă femeie goală.

Același bărbat care a visat o pădure iernatică deasupra căreia, pe o platformă, se situa o altă pădure verde (un vis despre care am vorbit în capitolul II) a avut un alt vis care conține motivul focului. După visul consolator care îi spunea că viața continuă în pădurea de pe înălțimi, se gândea la moarte cu mai mult calm. Totuși, nu reușea să scape de gustul amar al morții atât de timpurii (avea numai 52 de ani). Își dorea „să facă încă atât de multe în această viață". Pe acest fond, apare visul următor, ce poate fi rezumat astfel:

> *A văzut o pădure înverzită, cu frunzișul în deplină maturitate, încă neatins de paloarea toamnei. Un incendiu a distrus apoi pădurea complet. După dezastru, a început să meargă peste terenul ars. Totul era negru, carbonizat, cenușă, dar la mijloc era un bloc rotund*

și mare de gresie roșie, fără nici o urmă a incendiului. Atunci visătorul gândi: „Iată, asta nu a fost atinsă de foc, nici măcar înnegrită." Această constatre îi trezește o mare bucurie.

Visul este viziunea unui incendiu devastator care distruge viaţa „vegetală". Desigur, el poate fi interpretat şi ca un simbol al distrugerii corpului de către un cancer prolific, sălbatic, dar, în afară de aceasta, poate fi un simbol al intensităţii psihice (este, de altfel, ceea ce semnifică focul în majoritatea viselor noastre) care distruge viaţa corporală. Ne amintim aici de motivul focului cosmic al lui Simon Magul, foc care distruge părţile vizibile ale copacului lumii, dar care nu atinge „fructul" sufletului.

Russell Lockhart redă în remarcabila sa lucrare, *Cancer in Myth and Dream*[1] *(Cancerul în mituri și vise)*, acest vis al unei paciente bolnave de cancer:

Sunt pe un câmp și văd niște bărbați. Poartă măști grotești care îi fac să pară foarte înalți... Aruncă flăcări peste copaci și frunzele ard imediat. Focul se stinge apoi, dar copacii sunt arși... Își scot măștile, poartă salopete, sunt mulțumiți de ce au făcut... Văd în depărtare un elicopter care împrăștie ceva peste pământ și știu că va distruge fructele pomilor...

Și aici focul este asociat cu distrugerea vieţii vegetale. Însă, are, de asemenea, și o altă semnificaţie. În alchimia greacă, psihicul este, adesea, descris drept *kaustike*, ceea ce înseamnă „ceva care arde". Astfel, Zosima, alchimistul grec din Panopolis, (sec IV î. Hr.)[2] spune: „Numim psihic natura divină și arzătoare de la începuturi." Sau: „Psihicul este natura la origini, divină și arzătoare; cu ea interacţionează spiritul (*pneuma*) și o salvează și o purifică prin foc,

---

[1] În *Spring. An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought,* 1977, p. 1 şi urm.

[2] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, III, XII, 5 şi urm., p. 151 şi urm.

dacă este supravegheată potrivit regulilor artei. De fapt, ea nu poate fi distrusă." Să cităm un alt text alchimic, din Maria Prophetissa[1]: „Nu atingeți [substanța secretă] cu mâna, fiindcă e un elixir de foc (*pharmakon*)... Este aducătoare de moarte când degenerează în mercur; de altfel, aurul degenerat este vătămător, în cel mai înalt grad, pentru toate metalele." Tot ea spune[2]: „Înălbirea este o ardere; însă arderea este, totodată, o reînsuflețire prin foc. Fiindcă substanțele însele se ard una pe alta și se readuc la viață prin foc, se fecundează una pe cealaltă, se lasă grele una pe alta și nasc ființa căutată de filosofi."[3] Astfel de amplificări alchimice descriu un proces de ardere identic cu reînsuflețirea prin foc a morților (așa-numita *anazōpyrēsis*). În acest sens poate fi înțeles focul și în visul relatat mai sus: un incendiu arde întreaga vegetație, dar, la sfârșit, rămâne ceva indestructibil, gresia roșie. Pe aceasta focul nici măcar nu a înnegrit-o. Piatra roșie este atât de cunoscută ca simbol al scopului alchimiei, încât voi menționa numai câteva surse. În textele alchimice grecești se spune clar că piatra filosofală este *pyrimachos,* adică „rezistentă la foc". De pildă, Zosima[4] scrie: „Astfel se încarnează spiritele și se reînsuflețesc cadavrele, alegându-li-se din nou sufletul și ele împlinesc lucrarea divină, înfrângându-se unul pe altul și fiind înfrânte unul de celălalt. *Pneuma* (suflul) zburând se întâlnește cu corpul care o urmează, acesta din urmă fiind astfel deja învățat să reziste focului..."

În lumina tradiției alchimice, gresia roșie din visul în discuție nu ar fi nimic altceva decât o viziune a corpului învierii, denumit și *lapis qui resistit igni*. Aceasta explică de ce visătorul a simțit o atât de intensă bucurie când a constatat că piatra nu a fost câtuși de puțin înnegrită de foc, rămânând complet neafectată de incendiu.

---

[1] Ibid, III, XXIX, 13, p. 201.

[2] Ibid, III, XL, 2, p. 211.

[3] Literal, „conform filosofilor".

[4] Ibid, III, LVI, 3, p. 252.

Într-o experiență a vieții de apoi, comunicată de Joh. Chr. Hampe[1], muribundul se plimbă cu tatăl său într-un minunat peisaj:

Am găsit o piatră mare și am întors-o: era lipsită de greutate. Pe partea cealaltă se aflau o sumedenie din cele mai frumoase cristale de stâncă care se uniseră și formau un dom. M-am bucurat privindu-le...

Această „piatră" pare a avea semnificație cu totul deosebită pentru vizionar, dar care este rolul său în experiența de ansamblu al morții nu este încă evident. Voi reveni mai târziu asupra acestui aspect.

În tradiția creștină, după cum e bine știut, regatul morților este descris ca un ținut „de foc" (infern și purgatoriu). Dar imaginea purgatoriului s-a impus târziu, ca parte din învățătura catolică despre viața de apoi sau lumea cealaltă, abia începând cu sec. al XII-lea.[2] Găsim, totuși, deja la primii părinți ai bisericii, chiar dacă imprecis formulată, ideea opririi vremelnice a sufletelor într-o lume intermediară, înainte de judecata de pe urmă. Reprezentările orfice, pitagoreice, platoniciene și, în special, cele egiptene au exercitat aici o influență nu lipsită de importanță, în vreme ce „Scheol"-ul din Vechiul Testament, un loc întunecat și noroios, a trecut în plan secund. Un foc de apoi este menționat în Cartea lui Enoh (sec. II – I î. Hr.), ceea ce trimite la influențe egiptene.[3] Iar în Apocalipsa lui Ezra[4], lumea cealaltă – în opoziție cu paradisul – este numită focul gheenei[5]. În tradiția creștină, textul *Epistolei întâi către Corinteni* (*3:11-16)* a fost

---

[1] În *Der leidende Mensch*, editată de A. Sborowitz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, p. 56; citat după Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, Stuttgart, 1975, p. 71.

[2] Vezi Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, Paris, 1981. Germană: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart, 1984. Datorez semnalarea acestei cărți profesorului Luigi Aurigemma.

[3] *La naissance*, ibid, p. 49 și urm.

[4] Ibid, p. 55.

[5] Ibid, p. 61.

considerat fundamentul biblic al credinţei în purgatoriu. Apostolul Pavel vorbeşte acolo de temelia pusă de Iisus Hristos, fundament pe care fiecare îşi clădeşte lucrarea: „Iar dacă clădeşte cineva pe această temelie aur, argint, pietre scumpe, lemn, fân, trestie, lucrul fiecăruia va ieşi la iveală: ziua Domnului îl va face cunoscut, căci se va descoperi în foc. Şi focul va dovedi cum este lucrul fiecăruia (...). Nu ştiţi că voi sunteţi templul lui Dumnezeu şi că Duhul lui Dumnezeu locuieşte în voi?" Aşadar, focul „încearcă" aici lucrarea omului, şi anume ce este veşnic şi ce este trecător în ea. Multă vreme tradiţia nu a diferenţiat clar între focul care „pedepseşte" (infernul) sau purifică, „încearcă" (purgatoriul)[1], la fel cum nici starea intermediară nu a fost descrisă întotdeauna ca un loc al focului, ci şi ca *refrigerium* (loc al înviorării) parcurs de ape curgătoare[2]. Primii autori creştini care vorbesc despre purgatoriu sunt Clement al Alexandriei († înainte de anul 215) şi Origen († 253/54).[3] Pentru Origen, care respingea ideea „osândei veşnice", infernul este doar un loc vremelnic al pedepsei. Purgatoriul serveşte însă *catharsis*-ului (purificării sufleteşti) şi deschide ochii sufletelor; doar pentru cei ce nu pot fi învăţaţi el este o „pedeapsă".[4] Sf. Augustin afirmă, pentru prima oară, ideea intervenţiei celor vii, anume credinţa că morţii aflaţi în starea intermediară (purgatoriu) ar putea fi ajutaţi prin rugăciuni.[5] Clement al Alexandriei a introdus şi el o altă idee demnă de menţionat, aceea că focul emană, de fapt, de la Dumnezeu sau Hristos şi că trecerea prin purgatoriu este un botez al focului.[6] În timp ce pentru unii focul este o pedeapsă, pentru alţii el devine un mijloc de sanctificare; în acest ultim caz, el nu arde, ci este un foc spiritual care traversează sufletul.[7] Nu este focul concret

[1] Ibid, p. 67 şi urm.

[2] Vezi ibid, p. 74 şi urm.

[3] Vezi, ibid, p. 29 şi urm.

[4] Vezi ibid, p. 82 şi urm.

[5] Ibid, p. 92 şi urm.

[6] Documentaţie ibid, p. 81 şi urm.

[7] Stromata IV 24, VII 6, vezi şi Origen, în: *Exodum Homiliae* 6, *Patrologia Graeca*, XIII 334–335.

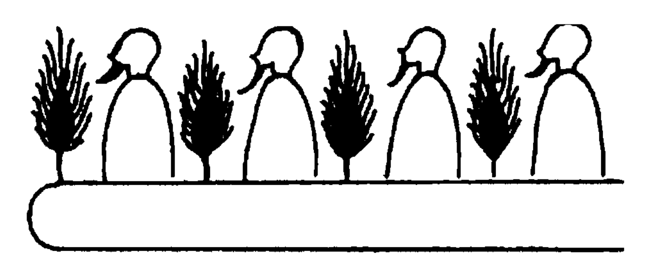


Fig. 11: „Lacul de foc" cu „învelișuri" (mumii) în formă de stelă funerară, din vârful cărora se ivesc capete cu barbă divină. Spice de grâu servesc aprovizionării acestor morți ferice.

pe care îl cunoaștem, ci un foc „subtil, spiritual". Această concepție a lui Clement se apropie mult de înțelegerea psihologică modernă a simbolismului focului lumii de dincolo.

Toate aceste concepții creștine sunt, în mod evident, tributare simbolismului vechi egiptean, având reprezentări ale vieții de apoi pline în imagini și într-o formă primitivă. Încă de la egipteni, în lumea morților se menționează un lac de foc sau o gaură de foc (denumită și insulă de foc). Apa de aici este, în același timp, foc (v. Fig. 11). Osiris „respiră prin apa acestei găuri de foc, de care nimic nu se poate apropia."[1] Zeul soarelui, Re, le spune morților din lacul de foc: „Apa să vă aparțină vouă, fără ca focul său să vă fie potrivnic, fără ca jăraticul său să fie potrivnic cadavrelor voastre."[2] Nelegiuiții sunt însă chinuiți și arși de același foc[3] și, în această măsură, focul-apă „încearcă" toate lucrurile. Din punct de vedere psihologic, focul nu trebuie înțeles, desigur, în modul concret. Deja vechii alchimiști îl folosiseră și ei ca *simbol*, din moment ce îl identifică opusului său, apa, înțelegându-l astfel, evident, ca foc „mistic". În sine, focul este un simbol pentru *energia psihică*. El simbolizează acel psihic

[1] Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich-München, 1972, p. 249–250.

[2] Ibid, p. 211.

[3] Vezi ibid, p. 181.

necunoscut, manifestat mai mult sau mai puţin intens în instincte, dorinţe, voinţă, afecte, atenţie, performanţă în muncă etc.[1]

Din perspectivă istorică, noţiunea de energie fie psihică, fie fizică provine din concepte primitive ca *mana*, *mulungu*, *orenda*, *wakanda*, *manitu* – prin care omul originar descria tot ce era straniu, puternic, creator, sacru sau ceea ce se credea că este cauza unor „efecte neobişnuite" ca, de pildă, fulgerul, un copac special sau un animal, charisma unui conducător şi aşa mai departe. În aceste concepte primitive apar, încă nediferenţiate, ceea ce noi am denumi astăzi energie psihică şi energie fizică. Abia în urma unui lung parcurs istoric, din acest concept originar, s-a dezvoltat ideea modernă de energie fizică.[2]

Focul cosmic al lui Heraclit, atât de plin de semnificaţii, corespunde unei astfel de noţiuni a energiei, încă destul de primară. „Lumea aceasta, cu toate lucrurile ei, nu au făcut-o nici zeii, nici oamenii, ci ea a fost mereu, este şi va fi întotdeauna un *foc veşnic viu*, ce după măsură se aprinde şi după măsură se stinge."[3] Filosofia stoică a dezvoltat apoi ideea unui spirit (*pneuma*) de foc care umple universul şi care este însăşi divinitatea. În alchimia antică şi medievală, această concepţie arhaică trăia mai departe în imaginea lui Mercur, privit ca un misterios „foc elementar" aflat în toate lucrurile, un spirit natural al vieţii sau al creaţiei care sălăşluieşte în tot ce există.[4] Acest spirit al focului a stat la baza aşa-numitei teorii a flogisticului, de la începuturile chimiei moderne, cunoscând apoi, în ideea modernă a câmpului de forţe, o dezvoltare mai specială, aşa cum a arătat S. Samburski.[5]

---

[1] Vezi C. G. Jung, „Überpsychische Energetik und das Wesen der Träume", în GW 8, par. 26. În română: C.G. Jung, „Despre energetica sufletului", în OC 8, par. 26.

[2] Ibid, GW 8, par. 114-130. OC 8, par. 114-130.

[3] Citat după Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker*, Leipzig, 1922, Fragm. 76, p. 133.

[4] Vezi C.G. Jung, „Psychologie und Alchemie", în GW 12, par. 398, 473. În română: C.G. Jung, „Psihologie şi alchimie", în OC 12, trad. Carmen Oniţi şi Maria Magdalena Angelescu, Teora, Bucureşti, 1998, par. 398, 473.

[5] Vezi Shmuel Samburski, *Das physikalische Weltbild der Antike*, Zürich, 1965, p. 219 şi urm.

În opoziție cu energia măsurabilă cantitativ din fizica de azi, energia psihică este, așa cum subliniază Jung[1], mai degrabă ceva calitativ, o *intensitate* perceptibilă doar *afectiv*. Totuși, cum spune Jung, „intensitățile psihice și diferențele lor graduale trimit la procese caracterizate cantitativ, care însă nu sunt accesibile observației directe, respectiv măsurării. În vreme ce constatarea psihologică este esențialmente calitativă, ea posedă, ca să spun așa, și o energetică *fizică latentă*, căci fenomenele psihice indică un anumit aspect cantitativ (de ex. în telechinezie). Dacă ar putea fi măsurate aceste cantități, psihicul ar trebui să apară drept ceva mobil în spațiu, căruia i s-ar putea aplica formula energiei; adică, de vreme ce masa și energia sunt de aceeași esență, ar trebui ca pentru psihic, în măsura în care el are efecte constatabile în spațiu, masa și viteza să fie noțiuni adecvate; cu alte cuvinte, el ar trebui să posede un aspect sub care să apară ca *masă mobilă*. Dacă nu vrem să postulăm direct că între faptul fizic și cel psihic există o armonie prestabilită, atunci nu poate fi vorba decât de o *interactio*. Această din urmă ipoteză presupune însă un psihic care atinge materia, și invers, o materie cu un *psihic latent*."

Aceste ipoteze ale lui Jung arată că pentru a ajunge la o înțelegere a relației dintre ceea ce numim astăzi energie fizică, pe de-o parte, și energie psihică, pe de altă parte, este nevoie să luăm în considerație parapsihologia.

În opinia mea, simbolismul alchimic al focului trimite la o intensitate a energiei care caracterizează psihicul liber în fața corpului. Ne putem închipui că, în procesul morții, această parte neîncarnată a psihicului extrage toată energia părții încarnate și astfel atinge cea mai înaltă intensitate. Conform acestei viziuni, elixirul vieții este „ucigător" în textul *Comarios*, pentru că el participă, într-un final, la uciderea corpului, respectiv, la privarea lui de suflet, și în același timp, la însuflețirea psihicului propriu-zis (în aspectul său etern),

---

[1] C.G. Jung, „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", în GW 8, par. 441 și urm. În română: „Reflecții teoretice despre esența psihicului", în OC 8, par. 441 și urm.

altfel spus, la intensificarea energiei sale. Starea de maximă agitație pe care o trăiesc unii dintre muribunzi ar reflecta atunci *o luptă între energia sufletească, încă prizonieră în corp (focul fiind identic aici cu afectele, emoțiile) și energia ce se sustrage din corp (acea energie care intensifică viața psihică autentică).*

În cazul morților violente (crimă sau suicid, de exemplu), se pare că se petrec adevărate „efecte explozive" ale luptei evocate. Mi s-a întâmplat chiar și mie să fiu martoră a unei asemenea experiențe. Pe când aveam în jur de 24 de ani, locuiam într-o cameră cu chirie. În camera de lângă mine, locuia o tânără bolnavă. Avea 16 ani și stătea împreună cu o infirmieră. Într-o noapte am avut următorul vis:

> *O îngrozitoare explozie avusese loc. Eu și infirmiera ne ghemuiserăm lângă un zid, pentru a ne feri de pietrele și bulgării de pământ care zburau peste tot.*

Cum m-am trezit, am aflat că fata bolnavă s-a sinucis în aceeași noapte, luând o supradoză de somnifere. În cazul sinuciderii, „energia vitală" nu se consumă, bineînțeles, complet, așa încât moartea are efectul unei explozii spontane care afectează periculos mediul înconjurător. După cum se știe, explozia nu este altceva decât o eliberare spontană de energii puternice.

Unele mitologii descriu lumea de dincolo ca pe un tărâm „al focului", în sens pozitiv sau negativ. Există, însă, multe alte reprezentări ale învierii morților ca renaștere din apă. În alchimia și în concepția egipteană despre tărâmul morților, focul și apa sunt uneori explicit așezate pe aceeași treaptă.

Și în vechea Chină se credea, așa cum deja am amintit în capitolul 2 al cărții noastre, că morții trăiesc în apele subterane, iar o concepție similară se impusese și în Antichitatea noastră europeană. Așa cum arată Martin Ninck, în frumoasa sa lucrare *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten (Semnificația apei în cultele și viața Antichității)*, grecii credeau că apa provine din adâncul pământului, din marile fluvii subterane, Aheron și Cocitos,

și din lacul format de Styx.[1] Stăpânul acestor ape era Hades, zeul lumii subterane. Toate izvoarele își aveau originea în lumea subterană sacră de care depindeau nunta, tămăduirea și „reînnoirea vieții". Întunecatul Styx era, însă, în lumea morților[2]. Să-i bei apa îți aducea moartea, dar, dacă beai din el în anumite zile, îți dăruia nemurirea. Câmpiile Elizee și Insula Fericiților se aflau dincolo de acest râu morții.[3]

Apa are de-a face cu „stările nocturne ale sufletului", cum le numește Martin Ninck, cu visul, extazul și pieirea, fiind, cum am spune noi, o imagine a inconștientului colectiv. Din această mare onirică, conform spuselor lui Timarc[4], sufletele hoinăresc ca puncte luminoase plutitoare sau stele, se scufundă în adâncuri și urcă spre lună, sălaș al sufletelor purificate[5]. Sub numele de Oceanus, apa înconjoară cosmosul și este originea vieții și chiar a întregii lumi. La alchimistul Zosima[6], ea poartă denumirea de „elementul rotund", Ω (omega)[7]. Aceste idei par să provină din concepția egipteană conform căreia Osiris reprezintă un element de apă rotund. O invocație adresată lui Osiris sună chiar așa: „Tu ești verde și mare în numele tău, *mare ocean verde*. Cu adevărat, tu ești mare și rotund, tu ești cercul care înconjoară Hanebu (insula). Cu adevărat, tu ești rotund și măreț ca *măreața mare rotundă*." Ne putem amintim aici visul în care muribundul șovăie să intre în masa fluidă, albăstruie și ușoară ca aerul, în formă de ou.

Textul *Comarios* vorbește și despre apele care inundă cadavrul, în lumea de jos, înainte ca acesta să renască în formă sa glorioasă.

---

[1] Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Darmstadt, 1960, p. 3 și urm.

[2] Ibid, p. 39 și urm.

[3] Ibid, p. 125, nota 2.

[4] Plutarh, *De genio Socratis*, cap. 21 și urm.

[5] Martin Ninck, *Die Bedeutung des Wassers*, p. 115 și urm.

[6] Vezi C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 101.

[7] Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Jena, 1923, p. 195.

În *Cartea egipteană a morților*, se spune că mortul ajunge în „dealul apei"[1]:

> „O, acel deal al apei, asupra căruia defuncții nu au nici o putere, fiindcă apa sa e foc, valurile sale sunt flăcări... Fie ca eu să stăpânesc apa și să-mi potolesc setea din torent... Te salut, pe tine, zeu ce sălășluiești în dealul apei! Iată că vin la tine. Dă-mi putere asupra apei, să pot bea din torent; la fel cum ai permis și acelui mare zeu să bea, celui care aduce inundația, care reînnoiește plantele, celui care face vița să crească și vegetația să înverzească!... ai grijă de mine să ajung în preajma ta."

Egiptenii vedeau această „inundație" asemănătoare băii de natron în care puneau cadavrul la începutul procesului de mumifiere[2]: „O, Osiris NN, tu cobori și te purifici împreună cu Re, în lacul de natron, și te înfășori în straiul vieții.", spune un text de sarcofag. Cuvântul *natron* (sodă) e format din rădăcina egipteană *n-t-r* care înseamnă zeu sau putere divină.[3] Scufundarea cadavrului în soluție de natron reprezintă, așadar, o zeificare a mortului, *metamorfoza lui în zeul Osiris*.

În liturghia mumificării, pe bandajul mâinii stângi a mortului cineva figurează semnul zeului Nil, timp în care oficiantul rostește: „O, Osiris NN, Nilul, el ce este mare între zei, vine la tine pentru a-ți împlini sacrificiul cu apă răcoroasă. El îți dă... *Nun* (apa primordială) ce vine din cavernă; vâltoarea ce vine din ambii munți. Tu bei din ea și din ea îți potolești setea. Trupul tău se umple cu apă proaspătă,

---

[1] Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich și München, 1979, p. 313 și urm.

[2] Gertrud Thausing, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten*, p. 142, vezi și p. 133.

[3] Vezi Robert Steuer, *Über das wohlreichende Natron bei den alten Ägyptern*, Leiden, 1937, p. 23 și urm.

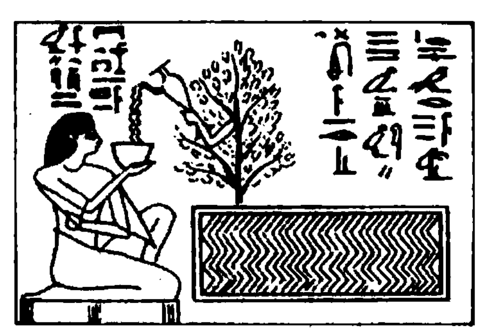


Fig. 12: Trecerea prin apă. Aici, mortul bea apă, pentru a „nu se usca în foc". Băutul apei joacă un rol și în liturghia îmbălsămării: „...Trupul tău se umple cu apă proaspătă..."

sarcofagul tău e plin de apa torentului, gâtul tău e inundat... Tu ești Nun, cel mai bătrân, tatăl zeilor..."[1] (v. Fig. 12).

În așa-zisele *ore de veghe ale lui Osiris*, oficiantul aduce în ora a șasea un vas plin cu apă scoasă din Nil. Se spune că este aceeași apă precum cea din oceanul primordial, oceanul *Nun* din care s-a ivit întreaga viață. Oficiantul continuă: „Iată substanța voastră, o, zei, substanța lui Nun, el, cel ce vă dă viața și al cărui nume este cel ce trăiește! Apa aceasta te naște, ca Re, în fiecare zi: te face să fii ca *Chepera* (scarabeul)."[2]

În procesiunea lui Isis, scrie Apuleius la sfârșitul *Metamorfozelor* sale, apărea un ulcior plin cu apa Nilului și el era cel mai sacru obiect purtat cu această ocazie. Este vorba de deja amintitul *Osiris Hydreios*, un simbol mai nou, apărut în Egiptul greco-roman (sec. I). El reprezenta o matrice sau un pântec. Grație lui, mortul va putea renaște. Este posibil, totodată, ca simbolul să trimită și la imaginea lui Isis, zeița cu putere de renaștere a morților. Apa Nilului este și aici apa primordială, Nun, din care s-au ivit, la începuturi, universul și toți zeii.

Nun, apa primordială, era, totodată, și foc în procesiunile religioase ale egiptenilor. Sub acest dublu aspect putem spune că Nun este simbolul inconștientului colectiv, apa fiind în cadrul acestuia

[1] Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 302.

[2] Vezi Alexandre Moret, *Mystères égyptiens*, Paris, fără an, p. 27.

matricea de imagini și intuiții simbolice, în timp ce focul reprezintă calitatea emoțională a inconștientului.[1]

În mărturiile culese de R. Moody și J.Chr. Hampe, experiențele în apropierea morții implică ambele aspecte esențiale ale inconștientului. Relatările pacienților sunt marcate uneori de o adâncă emoție, fie de fericire, fie de chin, însă în ambele cazuri sentimentul este acela că le lipsesc cuvintele pentru a-și exprima deplin experiența trăită. Din acest motiv, se recurge adesea la imaginea focului, singurul care ar putea traduce intensitatea emoțiilor.

Dar tot pacienții vorbesc și de întregi fluxuri care le traversează viziunile (de lumină, culoare, imagine, sonorități) și pe care nu le-ar putea descrie cu precizie. Acolo este elementul „apă" al inconștientului. Iată cum povestește o femeie experiența de a străbate un tunel:

Trebuia să-l caut (pe însoțitor) undeva acolo, în albastrul profund care se revărsa spre mine din deschiderea acestei pâlnii. Zumzetul devenea mai frumos și mai limpede. Și culorile erau mai clare și păreau că trec dintr-una în alta, într-un joc ce se colora în mii de nuanțe, pentru a se desface, din nou, ca o inflorescență. Fiecărei culori îi corespundea un sunet. Și toate aceste culori și sunete împreună produceau o minunată muzică care mă inunda și mă purta înainte."[2]

Un al exemplu:

Un splendid cer albastru, cu nori roz și nuanțe delicate de violet mă învăluia tot mai mult. Pluteam în această atmosferă ideală, ușor și fără durere.[3]

Sau acesta:

---

[1] Vezi și Detlef Ingo Lauf, „Nachtodzustand und Wiedergeburt in den Traditionen des Tibetanischen Totenbuchs", în *Leben nach dem Sterben*, p. 95.

[2] Citat după Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, Stuttgart, 1975, p. 83.

[3] Ibid, p. 85

Nu mai eram conștient, dar vedeam imagini ale mele în care se amestecau toate culorile curcubeului, revărsându-se una în alta.[1]

Elementul caracterizat de flux apare frecvent în visele persoanelor care se apropie de moarte. Este vorba, fără îndoială, de elementele inconștiente simbolizate de apă. Hindușii au, de exemplu, obiceiul de a împrăștia cenușa morților în Gange, iar locuitorii din Bali cară cenușa morților într-o barcă și o poartă așa până în largul mării. Toți exprimă, simbolic, ideea unei dizolvării eliberatoare, o reîntoarcere în oceanul primordial. Regăsim în toarte aceste ritualuri aspectul acvatic al inconștientului, fluidul dizolvant în care plutesc „imaginile tuturor creaturilor", imagini mai frumoase și mai intense decât cele din vise, dar mult mai greu de înțeles.

Este momentul, în acest punct al discuției, să revenim la acel ultim vis al muribundului (v. Cap. 2) aflat „pe sau în interiorul unei mase fluide și ușoare ca aerul, albastră ca cerul, în formă de ou". El avea, așa cum spunea, sentimentul că se prăbușește în albastru, înăuntru Totului și-i era teamă să nu fie dizolvat. Însă băsmăluțe albastre plutitoare ieșeau atunci la iveală, îl învăluiau și îl susțineau. Iar la finalul visului, imaginea care îi apare este a unui pom de Crăciun. Jung relatează un vis asemănător al unui bărbat cu care, la un moment dat, coresponda:

În ultimele scene ale visului, ajunse într-o „clădire în care își întâlnește părinții și tatăl vitreg care îl îmbrățișează de bun venit. Însă el trebuia să plece mai departe, iar drumul său se sfârșea în fața unui abis. O voce îi porunci să sară înăuntru. Deznădăjduit, ezită, apoi, se supuse. Spre surprinderea sa, nu se prăbuși în hău, ci pluti fericit în albastrul veșniciei.

Jung a interpretat visul ca pregătire pentru moarte, amintindu-i visătorului concepția hindusă potrivit căreia muribunzii se mistuie

[1] Ibid, p. 91.

în Atman-ul cosmic. „Acolo nu există singurătate, ci totalitate sau completitudine ce se extinde la nesfârșit."[1]

„Fluidul albastru, ușor ca aerul" este o reprezentare stranie, pe care o regăsim și la discipolul lui Paracelsus, alchimistul Gerhard Dorn. Pentru Dorn, întreaga operă alchimică culminează în fabricarea așa-numitului *caelum* (cerul interior). Prin această noțiune el înțelege chintesența extrasă din viața corpului, „adevărul" interior, care se află în adâncul cel mai profund al omului, „chipul lui Dumnezeu". Când această esență este distilată și antrenată într-o mișcare circulară continuă, „se vede translucind, strălucind și de cea mai pură culoare a aerului... plutind pe deasupra."[2] În acest fel devenea vizibil misteriosul cer interior. Fabricarea acestui fluid albastru, ușor ca aerul", reprezenta pentru Dorn cea mai înaltă treaptă a *coniunctio* (unirea opușilor), acordul cu spiritul universal divin. Jung interpretează astfel: „Omul întreg, conștient, este predat Sinelui, deci acelui nou punct central al personalității care înlocuiește Eul de până atunci."[3]

Conform enunțurilor din textele alchimice, acesta ar fi totuși un stadiu *introductiv* și lui îi urmează alte transformări importante. Este o primă eliberare de legăturile corpului, de aspirațiile și dorințele eului, de această lume îngustă, în care suntem restrânși în timpul vieții de conștiința noastră încătușată cerebral.

Însă toate acestea par a oglindi doar un stadiu inițial al procesului morții. Un pacient readus din moarte dădea următoarea explicație[4]:

> *Starea în care „eu" mă aflam era caracterizată de un sentiment de nemaiauzită liniște, dar și de altceva și anume presimțirea unor*

---

[1] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 367, scrisoarea din 25.01.1954.

[2] C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/II, par. 343. În română: C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în OC 14/2, trad. Daniela Ștefănescu, Trei, București, 2006, par. 343.

[3] Ibid, par. 364.

[4] Hampe, ibid, p. 93 (n.a.).

mari evenimente, a unei noi transformări. Însă în afara întoarcerii mele subite pe masa de operație, nu mai e nimic de spus.

Numeroase alte relatări despre despre moarte conțin aluzii la existența unui „prag" între aici și dincolo și, odată trecut, cu certitudine nu mai există cale de întoarcere. [1]

Pentru această experiență a trecerii, liturghia egipteană a morților și tradiția simbolică alchimică descriu și alte stadii ulterioare morții, printre care un loc aparte îl ocupă întoarcerea sufletului în corp, însă nu în „vechiul" corp, ci într-o formă înnoită, sublimată și metamorfozată a acestuia. O nouă întrebare se impune, așadar: ce se petrece, de fapt, în interiorul „vechiului" corp, în clipa unică a morții, când sufletul, intrat în stare extatică, îl părăsește?

---

[1] Vezi, de ex., și Michael Sabom, *Erinnerungen an den Tod*, p. 45 și urm.

7

SACRIFICIUL SAU „ELABORAREA“ VECHIULUI CORP

Conform tratatului *Comarios*, pentru ca spiritul și sufletul să se poată reintegra în corp, acesta din urmă trebuie să fi început un proces de transformare. Textul alchimic face fără îndoială aluzie la o disoluție sau o sacrificare a vechiului corp, „chinuit" sau „încercat în foc".

Să examinăm, din această perspectivă, visul unui pacient răpus de un atac de cord (despre el am vorbit și în capitolul 2). Analistul său, care află visul la ultima lor întâlnire, relatează[1]:

Un bărbat – visătorul însuși sau cel mai bun prieten al său – trebuia executat, iar visătorul s-a oferit să facă el serviciile de călău. A făcut asta în speranța că va putea salva viața bărbatului pe care îl considera nevinovat. Ținea în mână un cuțit de vânătoare și trebuia să dea impresia că vrea să-l ucidă pe bărbat, fiindcă, dacă s-ar fi descoperit intenția sa de a-l salva, ar fi trebuit să plătească cu propria viață. Făcu, așadar, o incizie de-a lungul coloanei vertebrale și apoi întoarse corpul. În timpul acestei operații auzi oasele pârâind

[1] B. Hannah, „Regression oder Erneuerung im Alter", în *Psychotherapeutische Probleme*, Zürich și Stuttgart, 1964, p. 198.

și se temu că tăiase prea adânc. Se trezi apoi cu sentimentul intens că nu va reuși niciodată să o satisfacă sexual pe fata (pe care o iubea), deși în vis aceasta nu apărea deloc.

Așa cum interpretează[1] Barbara Hannah, pe baza asociațiilor visătorului, prietenul destinat sacrificiului simbolizează o latură personală, rămasă prea juvenilă și care îl trage să „recupereze" aventuri sexuale pe care și le-a refuzat în trecut. Cuțitul din vis era, se pare, cel cu care dădea lovitura de grație animalelor pe care le vâna. Evident, ar fi trebuit să dea lovitura de grație acestei laturi interioare prea tinere și nu să încerce, în secret, să o cruțe. Foarte general spus, așa cum subliniază și Barbara Hannah, ceea ce trebuie sacrificat este voința personală care nu caută altceva decât să-și facă de cap și refuză să se supună „voinței lui Dumnezeu", sau, cu alte cuvinte, imperativului Sinelui interior.

Latura juvenilă plină de pofte sexuale poate fi văzută și ca identificarea, tipică pentru omul tânăr, cu corpul și cu impulsurile sale. În acest caz, sacrificiul ar fi, într-un anume sens, totuna cu sacrificarea corpului. A sacrifica înseamnă, însă, a renunța la ceva în favoarea unei instanțe superioare, de cele mai multe ori, în favoarea unui zeu sau a zeilor. *În definitiv, e vorba de a renunța la eul care vrea să-și fie suficient lui însuși.*[2] În legătură cu această temă a sacrificiului, să citām mărturia unui bărbat, grav rănit in timpul războiului, care a stat multă vreme în comă. Auzise o infirmieră spunând că nu mai are decât două ore de trăit, iar după ce și-a revenit, a pronunțat următoarele cuvinte[3]:

Am avut în acea clipă (auzind-o pe infirmieră) un sentiment brusc de spaimă: am cunoscut puternica și chinuitoarea luptă

---

[1] Ibid, p. 199 şi urm.

[2] Vezi C.G. Jung, „Das Wandlungssymbol in der Messe", în GW 11, par. 400. În română: C.G. Jung, „Simbolul transsubstanțierii în liturghie, în OC 11, trad. Viorica Nişcov, Trei, Bucureşti, 2010, par. 400.

[3] Citat după Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 96 (sublinierea autoarei – n. red.).

interioară, ultima luptă a sufletului înainte de sacrificiu. *Se petrecea în deplina claritate a conștiinței. Voi păstra mereu amintirea acestei clipe. Mă rog lui Dumnezeu să nu-mi dispară nicicând din memorie... Dacă viața trebuie părăsită cu curaj, atunci și moartea trebuie trăită curajos.*

O „sacrificare" a corpului, în sensul deificării sale, are loc în ritualul egiptean al mumificării. În muzeul din Cairo și la Luvru s-au găsit două versiuni, din păcate deteriorate și parțial ilizibile, ale unor vechi instrucțiuni de desfacere și îmbălsămare a mortului.[1] Fiecare parte a corpului este tratată cu uleiuri și extracte din plante diferite. Aceste uleiuri și substanțe din plante sunt însă „scurgeri" concrete ale zeilor. Se spune, de exemplu: „După aceea, unge-i capul cu două uleiuri bune de smirnă. Vorbește-i: O, Osiris NN, ulei de smirnă pentru tine vine din Punt, pentru a-ți înfrumuseța mirosul prin mirosul zeului. Scurgerea pentru tine vine din Re, pentru a-ți înfrumuseța [al tău... prin...]:.. Sufletul tău urcă la tărâmul divin prin trupul tău. Horus pentru tine, cel ce vine din ulei de smirnă, din Osiris..." Apoi urmează ungerea corpului, al cărui rezultat este uniunea cu zeul Osiris (v. Fig. 13). Apoi, viscerele se pun în patru canope, astfel ca „unguentele mumiei (adică ale zeului)" să pătrundă „în mădularele zeului". Coloana vertebrală se umple cu ulei. Iar textul continuă: „Vorbește după aceste ungeri: O, Osiris NN, ia-ți acest ulei... ia-ți [acest] fluid al vieții... Ia-ți această [grăsime] a zeilor, scurgerea care a venit din Re; secreția care a venit din Schow (sau Schu, zeul aerului); sudoarea care a venit din Geb (zeul pământului); mădularele zeului, care au venit din Osiris." Mai departe se spune: „La tine, NN, vin aurul și argintul, lapislazuli și malachitul. La tine vin faianța (thn) pentru a-ți limpezi fața și carneolul (hnm) pentru a-ți întări mersul (shn)... La tine, NN, vine straiul din ochiul lui Horus, frumoasa scurgere a lui Sobk... La tine vine veșmântul din templul lui Sobk (zeul crocodil Suchos, «domnul casei vieții»). Te conduce pe drumul în Nun (apa primordială) și-ți împodobește mădularele cu

[1] Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 297 și urm.



Fig. 13: „Elaborarea" corpului. Anubis, zeul egiptean al morții, cu cap de șacal, la îmbălsămarea cadavrului lui Osiris. În dreapta, Isis dând indicații.

frumusețea sa, ca să fii ca Re când urcă și coboară și să nu încetezi a fi în veșnicie."

Mumia este, mai departe, așeazată pe spate și unghiile îi sunt aurite, iar degetele îi sunt învelite în bandaje de pânză. Toate materialele folosite sunt asociate anumitor zei. La fel se va întâmpla cu tot corpul, iar, la final, capul este (din nou) uns. „Capul tău vine la tine, ca să nu fie departe de tine: el se apropie de tine și nu se desparte [de tine] în vecii vecilor." Mâinile sunt astfel așezate încât pot „cuprinde"sau „prinde" toți zeii, picioarele în așa fel încât pot „merge" din nou. „Straiele zeilor se duc în brațele tale" și marile veșminte ale „zeițelor, la mădularele tale, pentru ca brațele să-ți fie tari și picioarele puternice".

Textul se încheie astfel: „La tine, Osiris NN, vine tămâia care a venit din Horus; smirna care a venit din Re; natronul care a venit din Nechbet; plantele anchjemi care au venit din Osiris; rășina care a venit din puternicul zeu; cauciucul care a venit din fericele Wennofre (Osiris). Ele se duc la picioarele tale și te adeveresc. Mergi pe un pământ de argint și pe o țărână de aur, vei fi înmormântat pe o coastă de malahit... Îți vezi numele în toate ținuturile, sufletul în cer,

trupul în Duat (lumea de jos), statuile în temple. Trăiești în veșnicie și ești de-a pururi tânăr. O, Osiris NN, fie ca numele tale să dureze și să fie minunate în templul lui Amon-Re, al regelui zeilor, al sacrei imagini, al conducătorului tuturor zeilor, în vecii vecilor."

Acest text descrie modul în care, în ochii vechilor egipteni, mumia se transforma sau, mai precis spus, se transfigura, urmând procesul alchimic al deificării. Corpul mortului devine o multitudine de zei unificată de imaginea zeului soarelui, el însuși *unitatea tuturor zeilor*. Tradus în limbaj psihologic, toate acestea ne spun cum corpul mortului este transformat într-o imagine a inconștientului colectiv și a aspectului său unitar, Sinele. Cu acest corp transfigurat se unesc apoi, în concepția egipteană, cele două aspecte, *Ka* (umbra, dublul) și *Ba* (individualitatea spirituală), într-o unitate indisolubilă. Învierea va fi astfel, un acord al Sinelui individual cu Sinele colectiv și, totodată, în acest întreg va fi înglobat și corpul după metamorfoza sa.

Regăsim un alt exemplu al motivului arhetipal al elaborării corpului în seria de vise publicată de Edinger[1]:

> *La fel ca în legendele evreilor lui Ginsberg[2], unde Dumnezeu intra într-o comunicare personală cu diferiți indivizi, El părea să-mi fi dat și mie un test, antipatic în toate privințele, pentru care nu eram deloc potrivit, tehnic sau emoțional. Mai întâi, trebuia să caut și să găsesc un bărbat care mă aștepta[3] și amândoi trebuia să urmăm instrucțiunile întocmai. Rezultatul final trebuia să devină un simbol abstract, dincolo de înțelegerea noastră, cu conotații religioase, sfinte sau tabu. Sarcina presupunea scoaterea din încheieturi a mâinilor bărbatului, apoi așezarea și unirea lor pentru a realiza o formă hexagonală. Urma să fie îndepărtate două dreptunghiuri, câte unul de la fiecare mână, lăsând în urmă un fel de ferestre. Dreptunghiurile în sine erau, de asemenea, simboluri de mare valoare. Cele ce rezultau trebuiau să fie mumificate, uscate și înnegrite. Toate aceste*

---

[1] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, p. 214 și urm. *Ego și arhetip*, p. 287.

[2] Pe care visătorul le răsfoise în ziua precedentă.

[3] Acel necunoscut celălalt (sublinierea autoarei – n. red.).

lucruri au luat mult timp, au fost extrem de delicate și dificile. El le-a îndurat stoic, fiind destinul său, ca și al meu de altfel, iar rezultatul final, consideram noi, era ceea ce se ceruse. Privind simbolul care a rezultat din strădaniile noastre, am văzut că avea o aură impenetrabilă de mister. Eram amândoi extenuați de această grea încercare.

Așa cum arată și Edward Edinger, în comentariul care evocă motivul alchimic al dezmembrării, mâinile reprezintă instrumentul voinței și acțiunii noastre conștiente. Amputarea lor înseamnă impotențarea eului, după Jung, „o înfrângere a eului". Forma care ia apoi naștere, un hexagon, este o imagine a Sinelui, probabil, și a unei măști primitive care reprezintă chipul lui Dumnezeu. Șase înseamnă, în general, în simbolismul numerelor, o uniune a contrariilor. Dar, din perspectiva noastră, aici este din nou subliniată importanța sacrificării omului fizic ca purtător al voinței eului, prin care el sau mâinile sale (activitatea sa) devin instumente ale Sinelui. Analogia cu procesul mumificării se exprimă aici fără îndoială.

La fel și în acest vis, relatat lui Mark Pelgrin[1] de o femeie care urma să moară foarte curând:

Am văzut foarte clar un număr de bărbați extrem de serioși care mă așteptau ca într-un ritual solemn, lângă un catafalc, pe o verandă deschisă, de pe care aveam o vedere largă a curții; părea ceva foarte important, demn. Erau îmbrăcați în haine de culori strălucitoare ca niște costume mătăsoase de jocheu. Toți așteptau să îndeplinească o lucrare ce mă privea pe mine. Aveam impresia vagă a unui altar spre care eram dusă pentru a fi sacrificată zeilor, pentru a fi prelucrată de forțe interioare, pentru un fel de vindecare.

O dată în plus, acest vis evocă o îndumnezeire a corpului așa cum am văzut-o codificată de vechiul ritual egiptean. El trimite la o transformare, o vindecare din interior care sublimează corpul și îi leagă părțile de diferite arhetipuri..

---

1 În M. Pelgrin, *And a Time to Die*, p. 109 (sublinierea autoarei – n. red.).

Uneori cadavrul e înlocuit de un simbol animal, cum ar fi calul în putrefacţie dintr-unul din visele discutate în primul capitolul al lucrării noastre sau calul magic din următor visul povestit lui Jung[1]:

Un cal fermecat a fost ucis în luptă, iar visătorul a trebuit să-i care viscerele mulți ani, până când, în final, calul a revenit la viață, și-a mâncat viscerele, iar visătorul a putut să-l încalece din nou.

Jung îi răspunde visătorului care îi scrisese pe această temă: „Visul despre cal reprezintă întâlnirea cu sufletul animalic, de mult uitat. Ia naștere astfel o stare interioară bizară, o reflecţie inconștientă care permite percepţia desfășurării naturale a spiritului în propriul său domeniu. Puteţi interpreta visul ca pe o succesiune de gânduri în inconștient sau ca *anticipare a unei vieți după moarte.*" Cu alte cuvinte, asta înseamnă că în cal (adică în sufletul animalic din corp) este ascunsă viaţa imaginilor și ideilor arhetipale spirituale și că prin victimă și prin sacrificiu (a se compara cu Mithra cărând taurul), acest aspect spiritual ascuns al sufletului corporal, adică al inconștientului colectiv, devine manifest; e o viaţă spirituală care pare a continua mai departe, după moarte.

Ideea că fiecare parte a corpului poate fi asociată cu anumiţi zei (arhetipuri) a fost extrem de înfloritoare în Orientul Îndepărtat. De pildă, concepţia chineză taoistă despre lume vede omul – la fel ca în astrologia vestică – precum un microcosmos ale cărui subdiviziuni corespund exact „etajelor" cerului și constelaţiilor sale astrale.[2] Prin acest Tot circulă o subtilă energie vitală, psihofizică, denumită *Ch'i*.[3] Fiecare organ, ba chiar și cea mai mică parte a corpului are zeitatea sa, descrisă și ca „funcţionarul cel mai înalt" sau „funcţia" acestei părţi. Când această zeitate părăsește organul

---

[1] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 367 și nota. (sublinierea autoarei – n. red.)

[2] Vezi Rolf Hofmann, *Die wichtigsten Körpergottheiten im Huang t'ung ching*, Göppinger Akad. Beiträge, Göppingen, 1971, p. 25, 27 și urm. Textul *Huang t'ung ching* trimite la reprezentări din epoca Han (vezi p. 22 și urm.).

[3] Vezi ibid, p. 26.

aferent ei („pleacă"), acesta nu mai funcționează și decade. De aceea, zeitățile corpului trebuie îngrijite prin meditație, regim și trebuie „unite în corp", pentru a obține o viață lungă sau chiar nemurirea.[1]

Organele sunt, de asemenea, sălașul a ceea ce taoiștii numesc sentimente celeste, al sentimentelor determinate din cer, precum bunăvoința și nemulțumirea, doliul și bucuria[2], exact așa cum în tradiția noastră se crede că anumite dispoziții fundamentale sunt determinate de pozițiile planetelor. În această ierarhie spirituală, inima este monarhul din care apar geniul și claritatea, plămânii sunt sediul ordinii și al funcționării, ficatul e sediul strategiei și al planificării, bila – al deciziei și judecății, intestinul gros – al învățării pe drumul drept, al schimbării și al transformării, intestinul subțire – al înfloririi, rinichii – al puterii de acțiune etc. Aceste „sedii oficiale" ale funcțiilor sunt pentru corp ceea ce constelațiile sunt pentru macrocosmos.

Anumite animale simbolice trăiesc, conform aceleiași concepții, în fiecare organ: un tigru alb în plămân, o țestoasă și un șarpe în vezica biliară, un dragon în ficat, o pasăre phoenix în splină, o pasăre roșie în inimă și o căprioară albă cu două capete în ficat[3].

Taoistul poate percepe direct toate aceste ființe prin privirea interioară[4]. Pentru că zeitățile macrocosmice sunt adesea în pribegie și de aceea mai greu de găsit, este mai simplu să luăm legătura, prin meditație, cu zeitățile corpului mereu prezente și, în secret, identice cu cele cosmice. În acest fel, în ultimă instanță, vom putea afla semnificația universală a Tao.

Medicina tibetană și tantrismul indian cunosc și ele reprezentări similare ale corpului. Întregul sistem *yoga tantra* indian se fundamentează pe ideea corpului ca imagine a cosmosului, împreună cu care formează o unitate spiritual-materială. Practicantul *tantra* realizează

---

[1] Pentru alchimia taoistă, vezi Lu K'uan Yü, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality*, New York, 1970.

[2] Hofmann, *Die wichtigsten Körpergottheiten im Huang t'ung ching*, p. 29.

[3] Ibid, p. 39.

[4] Ibid, p. 45.

că el însuși este universul divin.[1] El posedă, în interiorul corpului material, un corp subtil, edificat din energia psihofizică omniprezentă, cantonată în anumite puncte nodale (*chakre*). În *Pūjā* (act de venerație în orice ceremonie) precum și în ritualul tantric, cel ce oferă un sacrificiu se „onorează" pe sine însuși acoperindu-și anumite părți ale corpului cu ghirlande de flori, alifii, parfumuri. Prin aceasta, el își transformă complet natura în natură divină, fiecare parte a corpului primind un atribut divin, exact ca și în procesul egiptean de mumificare, cu diferența că transformarea i se întâmplă omului viu. Corpul subtil reprezintă în acest proces vehiculul invizibil al transformării. Yoghinii rămân pentru mult timp în preajma crematoriului, pentru a înfăptui propria „incinerare" simbolică, care constă în renunțarea la toate impulsurile provenind din eu.[2] Diferitele părți ale corpului, în forma lor cosmică, devin tot atâtea zeități; reunite, formează întregul divin.[3]

Yoghinul și practicantul tantrei, dar și fiecare hindus care „renunță" la lume (*sannyäsin*) trece printr-o asemenea transformare: fiecare parte a corpului său se detașează, iar suflul vieții se ridică odată cu focul sacrificiului. Abia după aceea inițiatul va fi considerat mort.[4] Ritualul sacrificiului a anticipat astfel moartea fizică. În contextul discuției noastre, important rămâne că fiecare parte a corpului este văzută ca posedând, la rândul său, un fel de „suflet" propriu, o zeitate sau un animal simbolic. Din punct de vedere psihologic, ceea ce noi numim azi *arhetipuri ale inconștientului colectiv* apare proiectat, de tradițiile mistice, în diferitele părți ale corpului. Probabil că procesul reprezintă mai mult decât o simplă proiecție. De pildă, știm astăzi că visele cu șerpi sau insecte pot fi asociate și unor tulburări ale sistemului nervos simpatic. Din acest motiv, este, deci, foarte probabil ca anumite arhetipuri să fie în mod efectiv legate de funcții sau zone ale corpului; avem

---

[1] Vezi Ajit Mookerjee, *Tantra Asana*, Viena, 1971, p. 5.

[2] Ibid, p. 42.

[3] Vezi ibid, p. 195.

[4] J.F. Sprocktoff, „Der feindliche Tote", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 271.

aici un vast domeniu, aproape neexplorat, al psihologiei abisale[1]. Ne poate ajuta istoria care ne arată că, mereu și aproape în toate colțurile lumii, a existat o credință cu privire la atari corespondențe.

Și în Vest găsim aceste concepții, chiar dacă mai puțin sistematizate decât în Orient, cu precădere în medicina influențată de astrologie. În tradiția astrologiei antice, și aici anumiți zei astrali și semne zodiacale „stăpânesc" diferitele părți ale corpului: de exemplu, Scorpionul este patronul organelor genitale, în timp ce Berbecul domină genunchii, Peștiilor le revin picioarele ș.a.m.d. Aceste concepții au fost reluate, fără foarte multe modificări, în Evul Mediu. Ca urmare a victoriei monoteismului creștin, dar și a celui islamic, ele au trecut în plac secundar, fără, totuși, a fi vreodată complet stârpite, ceea ce a și făcut posibilă importanta lor revigorare în timpul Renașterii. Paracelsus a fost, în acea vreme, reprezentantul și apărătorul lor cel mai fervent. Fidel tradiției, el va susține că omul este un microcosmos cu un cer endosomatic, numit de el *firmament*, *astrum* sau *Sydus*.[2] Acest microcosmos este o parte sau un conținut al corpului vizibil și sursa oricărei iluminări interioare (*lumen naturale*).[3] În această viziune, Saturn influențează splina și terapia ei, Jupiter – ficatul, Soarele – inima și imaginația, Venus – rinichii, Marte – bila și forța formării individuale, Luna – creierul etc. Bolile revin, astfel, unor constelații astrale. În abdomen, în plus, se află și sub acțiunea directă a unui Archeus (sau Archasius), un fel de spirit creator-hrănitor.

Pentru Paracelsus, „trupul astral" din interiorul corpului, constituie un tot numit „Adech", adică „Marele Om Cosmic" care locuiește în fiecare individ.[4] Paracelsus face trimitere, în mod semnificativ, și la procesul de mumificare al egiptenilor care, așa cum el spune, foloseau un *agens* (balsam) pentru a feri corpul muritor de descom-

---

[1] Un început face Arnold Mindell, *The Dreambody*, Santa Monica, 1981.

[2] Vezi C.G. Jung, „Paracelsus als Arzt", în GW 15, par. 22. În română: „Paracelsus ca medic", în OC 15, trad. Gabriela Danțiș, Trei, București, 2007.

[3] Ibid, par. 29 (din: *Labyrinthus Medicorum*, ed. Heger, Cap. 2).

[4] Ibid, par. 39 și urm. Vezi și C.G. Jung, „Paracelsus als geistige Erscheinung", în GW 13, par. 168.

punere și un procedeu, numit *Cheyri*, care conferea corpului viață lungă.[1] Toate sunt procedee prin care „omul spiritual interior" sau „imago Dei" din om se recreează și se înnoiește, partea omului netrecătoare și care durează dincolo de moarte. Așa cum subliniază Jung, alchimia permitea eliberarea în om a unei dimensiuni a naturii pe care creștinismul tinde să o izoleze sau o respinge.

Printre mărturiile celor ce se pregăteau de înfruntarea morții, am găsit două cazuri în care se face aluzie la ceva care ar putea avea legătură cu concepțiile alchimice și astrologice amintite. Despre primul am aflat de la cunoscutul medic și parapsiholog sir Auckland Geddee, care își relatează propria experiență[2]:

Sâmbătă, 9 noiembrie, cu un minut înainte de miezul nopții, am început să mă simt foarte rău, iar la ora două sufeream de o gastroenterită acută (o inflamație a tractului gastrointestinal). Până la ora opt am avut toate simptomele unei otrăviri acute: pulsul și respirația erau greu de măsurat. Am vrut să sun după ajutor, dar am constatat că nu eram în stare și am renunțat resemnat la orice încercare. Îmi era clar că sunt foarte bolnav și mi-am recapitulat pe scurt situația financiară. Nu mi se părea, în niciun caz, că mi-ar fi tulburată conștiința. Dar dintr-odată am remarcat cum conștiința mea se despărțea de o altă conștiință aflată, de asemenea, în mine. Pentru o mai bună descriere, să le numim conștiința A și conștiința B. În tot ceea ce a urmat, eul meu era legat de conștiința A. Am remarcat că personalitatea B aparținea corpului meu. Pe măsură ce starea mea fizică se înrăutățea și inima mea abia mai bătea, am realizat cum conștiința B, care aparținea corpului, a început să dea semne de compunere, anume că se construia din senzațiile corporale ale capului, inimii și viscerelor. Aceste componente deveneau independente și conștiința B începu să se dezintegreze, în vreme ce conștiința A, care eram acum eu însumi, părea să se afle complet în afara corpului meu, pe care îl puteam vedea. Treptat mi-am dat seama că nu

[1] Ibid, GW 13, par. 171.

[2] Citat după Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 101 și urm.

vedeam doar corpul și patul în care eram întins, ci tot ce se afla în casă și grădină și apoi, am observat că nu vedeam doar lucrurile de acasă, ci puteam vedea Londra și Scoția și mi-am îndreptat atenția într-acolo. De la o sursă pe care nu o cunoșteam și pe care am numit-o mentorul meu, am aflat că eram complet liber într-o dimensiune temporală a spațiului, în care „acum" era într-o anume măsură un echivalent al lui „aici" din spațiul tridimensional obișnuit, al vieții de zi cu zi. Am văzut apoi cum au chemat medicul care a făcut o injecție cu camfor corpului meu lipsit de viață... și am fost tras înapoi... M-am întors, fără tragere de inimă, înapoi, în corpul meu.

Cea de-a doua mărturie provine de la o femeie salvată de medici dintr-o comă diabetică[1]:

Vedeam cum eram transportată în mici bucăți. Toate părțile aveau culori diferite. Totul era despărțit de trunchiul corpului meu: acolo ficatul..., acolo inima..., plămânii... Toate formează un joc de culori, adânc și frumos. Vedeam cum eram dusă în regatul luminii... (Când a trebuit să se întoarcă, organele s-au reintegrat din nou.)

În timp ce Geddee nu mai urmărește dezintegrarea conștiinței B, această femeie este interesată de organele ei în dezmembrare. Ea subliniază, în special, culorile acestora, prin „frumosul joc de culori" care, în general, nu este asociat corpului, ci, mai degrabă, experienței vieții de apoi.

Dacă încercăm să privim aceste experiențe moderne în contextul ritualului egiptean al morților, am putea formula următoarele ipoteze: organele corpului sunt asociate, în procesul mumificării, unor zei speciali, ceea ce ar însemna din punct de vedere psihologic, că ele corespund unor arhetipuri diferite ale inconștientului colectiv. Acestea par a fi totodată proiectate și înglobate în corp, ca și când ar fi încorporate. Conștiința corpului (conștiința B a lui Geddee) pare a se dezintegra în apropierea morții, la fel cum, în ritualul

[1] Ibid, p. 109.

mumificării, mortul se dizolvă în apele primordiale ale Nunului. Dar în ritualul morților, se mai face un pas în plus: trupul deificat (transfigurat) este recompus într-o nouă *unitate*, fiind în acest mod reunificat cu zeul soarelui, Re, și cu alte părți ale sufletului. Conștiința A a lui Geddee ar corespunde mentorului egiptean, spirit formator și voce instructivă a sufletului *Ba*, care apare, de pildă, în celebrul text egiptean, *Dialog al unui dezamăgit al vieții cu sufletul său, Ba*.

Cred că Hampe nu are neapărat dreptate atunci când presupune cu privire la conștiința B că s-ar dezintegra definitiv. Mai degrabă, pare să aibă loc o dizolvare trecătoare, în scopul unei transformări. Totuși, și aceasta pare să depinde cumva de un efort uman, un *opus* al omului. Hampe evocă, de fapt, o altă experiență în apropierea morții care pentru mine este destul de enigmatică. Ea aparține unui pacient aflat într-o clinică de boli infecțioase Östersund, în Suedia[1]:

Am fost într-o cu totul altă lume... Eram într-un loc înălțat[2]. În jurul meu era întuneric, dar, cu toate acestea, mă simțeam confortabil și reușeam să mă orientez foarte bine. Când m-am uitat în jur, am observat că în fața mea, în întuneric, se ridica un zid înalt. Pe această parte a zidului era o scară abruptă. Era aproape lipită de zid și ducea spre locuri din ce în ce mai luminoase, mai departe de unde mă aflam eu, sus, spre partea dreaptă. Apoi, scara dispărea într-o lumină puternică și clară. De la locul meu, puteam vedea nu departe de mine, un omuleț cafeniu, zbârcit și fragil. Voia să se cațăre pe scară, la lumină. Însă părea că nici nu se mișcă. Ducea o greutate în spate, așa cum am constatat uitându-mă mai bine. Arăta ca un sac și, evident, era atât de greu, încât omulețului îi tremurau picioarele. Îmi spusesem imediat că trebuie să am grijă de bietul nenorocit, fiindcă mă simțeam legat de el și responsabil pentru el. În același timp, vedeam că de aici, de sus, nu puteam face mare lucru.

Nu reușise să străbată prea mult din drumul său întunecat spre lumină. În jurul său era totul negru. Drumul părea să fie din praf

[1] Ibid, p. 72 – 75.

[2] Adică un nivel superior!

moale de cărbune. Abia mai departe, în sus, era mai luminos. Mi-era milă de omuleț...

Deși eram singur cu această biată ființă, simțeam, totuși, și o altă prezență: era o voce în mine care avea un răspuns clar și imediat pentru tot ceea ce gândeam. Cum ieșim de aici? Vocea îmi răspunse din apropiere: Ai vrut mereu să trăiești lucruri mari și să faci lucruri mari: aici ai ocazia! Dar nu reușesc, am răspuns. Vocea spuse: Poți să-ți părăsești corpul care e acolo jos, drumul spre înălțimi ți-e deschis! – Dar nu e nedrept să părăsesc bietul corp chinuit, aici, la mijlocul drumului spre lumină? – Trebuie să-l ajuți prin voință! – E o ofertă tentantă, să-mi părăsesc corpul, am spus, dar m-am decis să lupt...

Lupt îndelung cu mine. Apoi, mă uit din nou la omuleț. Între timp, înaintase puțin. Însă, observându-l mai bine, remarc că nu se mai mișca. Am descoperit apoi că crescuse. Și sacul părea mai mic și mai ușor. Omulețul avea acum picioarele drepte, genunchii nu-i mai erau îndoiți. Îmi părea bine că nu părăsisem această ființă și m-am adresat din nou „prietenului" meu. Cred că o să reușim, m-ai întărit prin prezența ta. Vocea răspunse: Vezi, dorința de luptă cinstită, dreaptă, conduce mereu la țel.

Răspunsul era vag, dar am simțit imediat căldură și recunoștință crescând în mine. Îmi întâlnisem „prietenul". El îmi dăruise speranță. Nu-l voi mai uita nicicând. Mă simțeam nedespărțit de el, îmi era alături, vorbea din mine. Vedeam că ființa de la picioarele mele nu mai căra acum nicio povară. Și m-am regăsit atunci în propriul corp, aici, în clinică. Mi se părea ridicol și deplorabil...

Hampe interpretează această experiență ca fiind, în primul rând, un efort al pacientului de a colabora la însănătoșirea propriului corp, în timpul transfuziei de sânge pe care o primea. Omulețul cafeniu este astfel văzut drept corpul bolnav, iar sarcina o parte a trecutului care trebuia învinsă. Cred că, în mare parte, această interpretare corespunde adevărului, dar că viziunea trimite la ceva și mai precis. Mai degrabă, aș zice că nu omulețul, ci sarcina și „praful de cărbune" sunt corpul propriu-zis, în sine constituit în

cea mai mare parte din carbon. Omulețul ar reprezenta nu atât corpul, cât „spiritul vieții" care îl însuflețește. Întreaga experiență, respectiv micul om, trimite, analogic, la tradiția alchimică și, mai presus, la viziunile alchimistului Zosima. Acolo, figura centrală a procesului de transformare este un *homunculus* (*anthroparion*)[1]. Zosima vede, într-un vis, un preot stând în fața unui altar în formă de cupă la care se ajungea după ce urca cincisprezece trepte. Preotul stă în picioare și spune despre sine însuși că ar fi Ion, preotul celor mai profunde și ascunse obiecte sacre și că se supunea unui chin insuportabil. Spune și că un bărbat care trecuse în grabă pe acolo, dimineața devreme, îl ciopârțise, îl scalpase și apoi îl arsese în foc, „conform artei", „până în clipa în care am înțeles cum corpul meu se transformase și devenise spirit (*pneuma*)". Acolo sus preotul își vomita propria carne și spunea că vedea „cum se transforma într-un *homunculus* schilodit, un fel de inversul meu precis". Cu proprii dinți preotul se sfârteca și se devora pe sine însuși. Zosima se gândește după această viziune cum ar putea-o acorda la țelul alchimiei, „compunerea apelor". Astfel, adoarme și visează din nou altarul în formă de cupă, în care erau acum fierți o grămadă de oameni, toți aflați în chinuri. Un *homunculus* care este și bărbier, îl lămurește că aceasta este transformarea „locului exercițiului" (*askeseōs*) a așa-numitei îmbălsămări (*taricheia*). „Fiindcă oamenii care doresc să dețină arta, merg acolo înăuntru și devin spirite (*pneumata*), evadând din corp!" *Homunculus*-ul este denumit, mai târziu, și plumb, iar preotul ca sacrificiu și sacrificat se transformă treptat, pe parcursul următoarelor viziuni, dintr-un bărbat de bronz, într-unul de argint și, în final, într-unul de aur și, în final, va ședea într-un templu rotund, construit din piatră *albă*. Din interiorul templului se revarsă un izvor cu cea mai pură apă și iradiază o lumină solară.

În această viziune a lui Zosima, *homunculus*-ul apare ca spirit deschizător de drum (*spiritus rector*) al unui proces de transformare a omului, denumit si mumificare (*taricheia*). Această transformare este

---

[1] Preiau traducerea textului, la care am participat, și interpretarea din C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 85 și urm.

o spiritualizare a corpului și – așa cum știm din izvoare egiptene – o consacrare. Textul lui Zosima indică, însă, repetat, că spiritul gardian al îmbălsămării este același cu cele care se transformă. El este materie corporală *și*, în același timp, ceea ce sublimează în spirit, o *chintesență a corpului material*.

Paracelsus va spune că producerea sau eliberarea unei asemenea chintesențe a corpului a rămas, secole de-a rândul, principalul obiect al eforturilor alchimiștilor. El ne asigură că[1]: „Acesta este spiritul adevărului, pe care lumea nu-l poate pricepe niciodată fără intervenția Sfântului Spirit sau fără învățătura celor care îl cunosc..." El este sufletul lumii care pune în mișcare și menține toate lucrurile. În forma terestră, adică în tenebrele saturniene ale începutului, el este impur – praful de cărbune în care avansează cu greu micul om! În timpul ascensiunii sale (vezi și scara din viziunea de mai sus) printr-o formă lichidă, aeriană și de foc, spiritul se purifică progresiv. În cea de-a cincea ființă apare, în sfârșit, în „corp transfigurat". Acest spirit, spune Paracelsus, este secretul „care a fost ascuns dintotdeauna".

În textul lui Zosima, acest spirit poartă numele Ion, preotul celor mai profunde sanctuare si obiecte interioare. C.G. Jung asociază numele Ion (ger. Jön) cu Junan, fiul lui Mercur din tradiția sabeică, întemeietor al artei alchimice[2]. Este posibil ca numele să facă trimitere și la cuvântul Joun-mutef, la sărbătoarea lui Sed, numele preotului care îl transforma pe rege în Osiris, adică înfăptuia moartea sa simbolică și reînnoirea sa. Cuvântul Joun înseamnă „piele, blană", iar mutef „mama sa", ceea ce ar face trimitere, în opinia lui A. Moret, la simbolismul renașterii.[3] În mormântul lui Seth, fiul regelui (reprezentându-l pe Horus) este figurat ca preot Joun-mutef. Sărbătoarea lui Sed servește reînnoirii regelui, un simbolism care în întreaga tradiție alchimică este legat de fabricarea pietrei.

---

[1] Apokalypsis Hermetis în *Epistolarum medicinalium*, Conradi Gessneri, Lib. 1, p. 2, atribuită de Huser lui Paracelsus. Vezi și C.G. Jung, „Paracelsus als geistige Erscheinung", în GW 13, par. 166.

[2] C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 86 și urm.

[3] Alexandre Moret, *Mystères égyptiens*, p. 75.

În lumina unei asemenea amplificări istorice, omulețul, „bietul nenorocit" din viziunea pacientului suedez, citată de Hampe, ar fi chiar *spiritus rector* al unui proces de spiritualizare sau al unei *„sublimări" a materiei corporale* în scopul fabricării pietrei filosofale, depășind, în acest mod, cu mult scopul vindecării fizice. Vocea din viziune îi spune de fapt bolnavului: „Ai vrut să trăiești lucruri mari și să faci lucruri mari" sau, cum am spune acum, să privească transformarea alchimică. Pe de altă parte, cum Marea Operă a alchimiei este necunoscută doctrinei creștine, nu este de mirare că omul modern care trăiește o astfel de viziune ezită să i se dedice.

Vocea „prietenului" din viziune lasă pacientului libertatea de a alege dacă să plece în lumină și moarte sau să participe la eforturile omulețului. În schimb, îl laudă când se decide pentru ultima variantă. Asta amintește de comportamentul la fel de enigmatic al lui *Ba* (partea nemuritoare a sufletului) al acelui egiptean dezgustat de viață, în convorbirea cu sine însuși, despre continuarea vieții sau sinucidere. După ce *Ba* dezaprobă poziția emoțională, lipsită de răbdare și deznădăjduită a dezgustatului, făcând uz de multe parabole și pilde, nu încheie cu sfatul de a renunța la sinucidere, ci spune doar atât[1]: „Acum lasă în pace jeluirea, tu, cel ce faci parte din mine, fratele meu! Poți rămâne (în continuare) la gândul sinuciderii sau poți să te lipești (din nou) de viață[2], așa cum spune: doresc să rămân aici, dacă ai respins vestul sau doresc, de asemenea, să ajungi în vest și trupul tău să tânjească pământul, iar eu să mă așez, după ce tu ai murit; în orice caz, vom avea aceeași patrie." Așa cum dezvoltă ideea Helmuth Jacobsohn[3], această „patrie" pe care o caută cel dezgustat de viață este a-fi-una cu *Ba*, *„împreunarea în totalitatea umană*...

---

[1] Vezi Helmuth Jacobsohn, „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba", în *Zeitlose Dokumente der Seele*, Zürich, 1952, p. 39. (Gesammelte Schriften, p. 41), precum și Barbara Hannah, *Active Imagination*, Santa Monica, 1981, p. 83 și urm. (germ. p. 87 și urm.).

[2] Adică să mori în mâhnire – sau să te lipești, să te agăți (d m j h r) de viață; vezi Jacobsohn.

[3] Ibid, p. 41 și urm. (Gesammelten Schriften, p. 43 și urm.)

Astfel, întrebarea suicidului rămâne fără obiect pentru cel dezgustat de viață, iar în locul ei apare adevărata esență, cea spre care *Ba* l-a condus încet, cu precauție, dar țintit: a fi una cu Ba, o stare nou câștigată prin autocunoaștere, refacerea totalității umane tulburate, care este acum trăită ca rod al unei transformări." Și pacientul care a trăit viziunea cu omulețul, menționată de Hampe, ne spune ceva asemănător: „Îmi întâlnisem *prietenul*. El îmi dăruise speranță. Nu-l voi mai uita nicicând. Mă simțeam nedespărțit de el, îmi era alături, vorbea din mine..."[1]

Din perspectivă psihologică, ar însemna că pentru Sine (totalitatea umană supraordonată Eului), pentru omul interior divin, întrebarea vieții sau a morții devine, în mod straniu, indiferentă. Ceea ce este important este marea lucrare, înfăptuirea totalității interioare, care are loc când ne unim cu el. Dezintegrarea conștiinței B în diferitele componente organice interne, constatată de Geddee, ar fi, în această lumină, doar prima dezmembrare sau *separatio elementorum* a operei alchimice; o dezmembrare care la prima vedere se petrece cu corpul, dar care, de fapt, se înfăptuiește cu „omul interior" proiectat în corp și căreia îi urmează o recompunere într-un corp nemuritor. Acest proces simbolic a fost aplicat concret de egipteni pe cadavrul mumificat, sub forma ritualului îmbălsămării. Același lucru ni-l spune și textul citat, atribuit lui Zosima, referitor la *homunculus*. În acest *opus* sau proces, o parte a energiei psihice ar fi extrasă din corpul material brut și recompusă într-un nou corp ușor ca un suflu (*pneumatic*).

Aici se află principiul tradiției alchimice. Printre viziunile în preajma morții comunicate de Hampe și Moody, nu există, cu excepția viziunii prezentate a micului om, niciun alt indiciu asupra acestei etape a procesului; poate pentru că, atunci când se atinge acest stadiu, reîntoarcerea în corp nu mai este, de cele mai multe ori, posibilă. Așa cum vom vedea mai târziu, piatra „imponderabilă" sau „invulnerabilă la foc", pe care deja am întâlnit-o în unele viziuni, poate fi o aluzie indirectă la procesul de sublimare a corpului.

---

[1] Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 74.

8

IDENTITATEA VARIABILĂ A EULUI, SUFLETELE MULTIPLE ȘI „FIXAREA“ LOR ÎN „FRUCT“

Comparând experiențele în apropierea morții consemnate de Moody, Osis, Hampe și Sabom, remarcăm că sintagme precum *eu* și *conștiința eului* sunt adesea, în mod straniu, „mobile". În multe cazuri, supraviețuitorul relatează întreaga trăire la persoana întâi, acest eu părând a fi același cu eul din viața sa de zi cu zi. Însă eul cotidian stă apoi față în față cu o „voce" sau cu „prietenul interior" care, în sensul psihologiei jungiene, poate fi interpretat ca o personificare a Sinelui.

În anumite relatări, eul cotidian pare a se contopi parțial cu acest Sine personificat. Moody citează cazul unui bărbat aflat în comă adâncă (în urma unui emfizem pulmonar) care a întâlnit „ființa de lumină"[1]:

Era ceva ca o sferă în lumină, ca un glob luminos, nu foarte mare, ci, aș spune, cu un diametru de 30 până la 40 cm." Relatarea continuă cu gestul de-i întinde mâna și a-l invita să i se alăture,

---

[1] Raymond Moody, *Leben nach dem Tod*, p. 112.

astfel că el însuși plutea acum în ascensiune și se mișca împreună cu ființa de lumină, în camera de spital. „În momentul în care m-am alăturat ei, luând forma unui spirit, am trecut cumva amândoi unul în celălalt. Eram încă, totuși, ființe separate. Însă ea avea putere asupra a tot ceea ce se întâmpla, în măsura în care ceea ce se întâmpla mă privea pe mine.

Aici se descrie o legătură intimă între Eu și Sine, fără a fi o deplină contopire a acestora.

Într-o altă relatare, eul cotidian apare atât de transformat, încât este mult mai asemănător Sinelui[1]: „Noul meu eu nu mai era cel familiar, ci, mai degrabă, un sublimat al său. Chiar dacă îmi era oarecum cunoscut, drept ceva pe care îl știam dintotdeauna, adânc îngropat sub o suprastructură de spaime, speranțe, dorințe și pofte. Acest eu nu mai avea nimic de-a face cu egoul nostru de aici. Era un spirit definitiv, imuabil, indivizibil, invincibil. Chiar dacă absolut unic, individualizat ca o amprentă, era, în același timp, parte dintr-o totalitate nesfârșită, perfect ordonată..."

Regăsim aici cele două aspecte, Eu și Sine, aproape complet contopite. Însă, persistă senzația că eu-ul, deși este parte a unei Totalități mai mari, nu este, totuși, identic cu Totalitatea. Jung însuși, trecând într-un moment al vieții pe lângă moarte, a resimțit o transformare similară a eului cotidian pe care o descrie în *Amintirile* sale: [2]: „Am avut senzația că tot ce existase până atunci se îndepărta de mine. Tot ce credeam, ce doream sau gândeam, întreaga fantasmagorie a existenței pământești s-au detașat de mine sau mi-au fost răpite – un proces extrem de dureros. Dar ceva a rămas; căci era de parcă aș fi avut lângă mine tot ce trăisem sau făcusem vreodată, tot ce se întâmplase în jurul meu. Aș putea spune chiar că erau lângă mine și că eu eram ele. Eram alcătuit, ca să zic așa, din ele. Eram compus din istoria mea și aveam simțământul cert:

---

[1] Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 92.

[2] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 294. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 334–335.

asta e ceea ce sunt; sunt acest mănunchi constituit din ceea ce s-a săvârșit și ceea ce a fost. Acest incident mi-a creat senzația unei sărăcii extreme, dar, totodată, a unei satisfacții extreme. Nu mai voiam, nu mai doream nimic, ci existam, ca să zic așa, obiectiv: eram ceea ce trăisem. La început a predominat sentimentul de a fi fost distrus, de a fi fost deposedat, dar deodată și acesta a dispărut. Totul părea de domeniul trecutului, rămăsese doar un *fait accompli*, fără vreo legătură cu ceea ce a fost înainte. Nu mai aveam regretul că ceva fusese îndepărtat sau luat. Din contră: aveam tot ce eram și nu aveam altceva decât asta."

Eul transformat al lui Jung, devenit aici eul „obiectiv", care „avea tot ce era", amintește de ideea lui Simon Magul potrivit căreia „fructul" pomului vieții supraviețuiește distrugerii acestuia. Acest eu nou pare a fi un fel de „chintesență trăită" care înseamnă, totodată, o desăvârșire. Budismul ne învață, de asemenea, că experiențele și faptele noastre sunt transformate într-un „grăunte" – „rodul faptelor noastre". Grăuntele se menține pe sine într-o dimensiune transcendentă, într-un dincolo.[1] Revenind la concepția gnosticului Simon Magul aflăm că fructul copacului cosmic, care dăinuie dincolo de moarte, este chipul lui Dumnezeu în sufletul omului sau, în limbaj jungian, Sinele. Și în religia persană, dublul nemuritor al omului este descris tot ca „fruct" al credinței sale trăite.

Motivul „fructului" apare și în visele noastre moderne, ca, de exemplu, în visul citat de psihoterapeuta Liliane Frey[2]. Acesta este visul unui muribund de 80 de ani care se îndoia de posibilitatea continuării vieții după moarte. Cu puțin timp înainte de a muri, el a visat că:

Un prun bătrân și bolnav are pe o ramură, cu totul pe neașteptate, multe fructe. Mai mult, în vârful unei crengi sunt două fructe aurii. Plin de bucurie, arăt această minune fiicei și fiului meu.

---

[1] Vezi G. A. Gastell, *Dictionary of Scriptures and Myths*, New York, 1960, p. 93, citat după Frazier Millie Kelly, *Dreams and Preparation for Death*, p. 157.

[2] Marie-Louise von Franz, Aniela Jaffé, Liliane Frey, *Im Umkreis des Todes*, p. 34.

În tradiția alchimică, piatra este deseori descrisă ca fruct al pomului soarelui și lunii, o transfigurare finală a vieții trăite, reprezentate prin pom. „Fruct" sau „rezultatul final" pare să aibă putere de a acționa chiar și după moarte, în interiorul inconștientului colectiv. Rămâne semnificativ visul dinainte de sfârșit al unui bărbat care, de-a lungul vieții, avusese probleme profesionale, fapt ce i-a produs multă durere sufletească: [1]:

O voce îmi spune într-o limbă orientală: „Lucrarea ta și suferința pe care ai suportat-o conștient au mântuit o sută de generații înaintea ta și vor acționa iluminator asupra a o sută de generații după tine."

Acest vis pare a răspunde unei întrebări pe care și-o pune orice om cugetător: de ce uneori oameni deosebit de valoroși, oameni „importanți" nu găsesc recunoaștere publică și trebuie să ducă o viață neînsemnată, uneori plină de suferință, în vreme ce alții, lipsiți de inimă sau niște capete seci, sunt ridicați în slăvi de toată lumea? Acest vis ne spune că există o compensare nevăzută: suferința și străduința trăite *conștient* par a-și arăta roadele abia în lumea de dincolo; de altminteri, la fel subliniază și învățătura creștină. Doar că aici, imaginea nu este cea a „răsplății" sau a „pedepsei", ci una mult mai obiectivă – suferința trăită conștient este ceva care, pe nevăzute, acționează mântuitor asupra omenirii trecute și viitoare, din lumea de dincolo (din inconștientul colectiv). Să știm asta este, fără îndoială, cea mai mare răsplată pe care o poate aștepta un om de la viață.

Edward Edinger relatează, în același sens, visul emoționant al unui muribund[2]:

Mi-a fost dată o sarcină care aproape că mă depășea. Un buștean dintr-un lemn greu și dur stă ascuns în pădure. Eu trebuie

---

[1] Ibid.

[2] Edward Edinger, *Ego and Archetype* (Cap. Metaphysical Dreams), p. 218 și urm. În română: Edward Edinger, *Ego și arhetip*; (Cap. Metafizica și inconștientul), p. 292.

să-l descopăr, să tai sau să cioplesc din el o bucată circulară și apoi să sculptez în această bucată un model. Rezultatul trebuie păstrat cu orice preț, fiindcă reprezintă ceva ce nu se va mai repeta și care este în pericol de a fi pierdut. În același timp, trebuie realizată o înregistrare audio a acestui rezultat, care să descrie în detaliu ceea ce este, ce reprezintă, sensul său întreg. La sfârșit, obiectul în sine și caseta audio urmează să fie date bibliotecii publice. Cineva spune că doar biblioteca va ști cum să împiedice deteriorarea casetei audio în cinci ani.

Așa cum interpretează Edinger, acest obiect este o chintesență unică în felul său – scopul și împlinirea existenței fizice. Ea va fi păstrată ca mijloc de dezvoltare, într-o bibliotecă colectivă sau transpersonală, ca un fel de „tezaur al spiritului". Mie mi se pare uimitoare asemănarea cu „hambarul celest" din concepția lui Simon Magul, un loc în care va fi păstrat „fructul" existențelor umane.

„Fructul" din viața de apoi este adesea descris ca piatră, fruct de aur, corp de diamant, deci drept ceva static, încheiat, spre deosebire de eul care trăiește în temporalitate și se experimentează pe sine mai degrabă ca o „curgere" de reprezentări. Potrivit lui Jung, ceea ce pare a fi omis în moarte din eul cotidian este speranța, dorința, pofta, frica, adică raportarea afectivă și emoțională la viitor, iar ceea ce rămâne este tot ceea ce *a fost* și *este*. Aceste dorințe, spaime, pofte își au, desigur, originea mai ales în ceea ce Geddee numește conștiința B, intim legată, se pare, de sfera somatică.

Relația „eului transfigurat" cu Sinele (ființa de lumină) este descrisă într-un un alt caz citat de Moody, astfel[1]:

Când s-a petrecut infarctul... mi se părea că parcă aș fi o minge rotundă sau poate o mică bilă – o alică – în interiorul acestei mingi. Dar nu pot descrie precis.

---

[1] Raymond Moody, *Leben nach dem Tod*, p. 56.

Imaginea este remarcabilă pentru că pare a descrie „corecta" relaţie dintre Eu şi Sine, anume, ca parte din totalitate şi, totodată, una cu totalitatea. Psihologia jungiană a abisurilor încearcă să stabilească, în cazul fiecărui persoane analizate, legătura dintre Eu şi Sine.[1] Ştim că dacă Eul se identifică cu Sinele, trăieşte o inflaţie, dacă se îndepărtează prea mult de Sine, el se scufundă în „dorinţe, spaime şi pofte" şi se pierde în lume. Exemplele citate mai sus ilustrează relaţia nesimetrică, paradoxală, dintre Eul „transfigurat" şi Sine: uneori descris ca identic cu Sinele, alteori, din nou separat de Sine sau unit cu acesta, ca o sferă mai mică într-una mai mare. Atâta timp cât eul cotidian nu a fost „transfigurat", el se percepe ca pronunţat separat de Sine. În cursul desăvârşirii sale, eul devine, în mare măsură, identic cu Sinele. Totuşi, eul rămâne indispensabil perceperii Sinelui şi nu poate să-şi înceteze existenţa. Eul, spune Jung[2], „este o parte esenţială a Sinelui, care, *pars pro toto*, poate fi luat drept acesta, dacă avem în vedere importanţa conştiinţei. Când însă, dimpotrivă, dorim să accentuăm totalitatea psihică, ne vom servi mai degrabă de termenul de *Sine*". În viziunea mai sus menţionată, relaţia dintre Eu şi Sine, ca sferă mai mică într-una mai mare, este foarte frumos reprezentată.

Ceva pare, însă, să se şi piardă în moarte: odată cu suprimarea afectelor, a poftelor şi a emoţiilor, dispare mult din ceea ce numim „căldură umană". Acest lucru se poate observa uneori la muribunzi, ale căror reacţii sunt, în mod straniu, „îndepărtate" şi „detaşate", ca şi când relaţiile umane n-ar mai valora nimic.[3] Aşadar, ceea ce pare a se suprima în „transfigurare" este „dorinţa, spaima şi pofta" eului. Acest aspect mi-a devenit clar printr-o experienţă proprie, un vis avut la circa trei săptămâni după moartea tatălui meu. Tata a murit subit,

[1] C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/I, Cap. Sol, par. 129. În română: C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în OC 14/I, Cap. Sol, par. 129.

[2] Ibid.

[3] Vezi şi C.G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 324. În română: *Amintiri, vise, reflecţii*, p. 366.

când eu lipseam de acasă, iar pe mine mă preocupa, în mod firesc, problema despărțirii. Am visat atunci:

> *Era ora zece seara, iar afară, un întuneric deplin. A sunat la ușă și cumva am știut imediat: e tatăl meu. Am mers să deschid, iar el stătea acolo cu un mic geamantan de mână. Mi-am amintit (în vis) ce se spunea – că cei ce mor subit nu știu uneori că sunt morți și că trebuie să li se amintească acest lucru. Însă înainte de a putea face asta, tatăl meu a spus: „Da, bineînțeles, știu că sunt mort, dar am voie să vă vizitez, nu?" Eu: „Da, sigur, vino înăuntru." Apoi l-am întrebat ce înseamnă să fii fericit acum. El răspunse: „Trebuie mai întâi să încerc să-mi amintesc ce numiți voi, viii, fericit – da – în limba voastră sunt fericit, da." – Eu: „Unde ești acum?" – El: „În Viena, studiez la Academia de Muzică." Apoi trecu pe lângă mine, intră și urcă scara. Am vrut să-l conduc în fostul său dormitor, dar el dădu din cap și mai urcă o treaptă spre camera de oaspeți, spunând: „Sunt doar în vizită acum." Odată ajuns, lăsă geamantanul jos și spuse: „Nu e bine când viii stau prea mult împreună cu morții. Du-te acum!" Eu vreau să-l îmbrățișez, dar el se ferește cu o mișcare a mâini. Am mers în camera mea și brusc m-a cuprins spaima că am lăsat soba electrică să ardă prea mult. M-am trezit cu senzația de febră și udă de transpirație.*

Jung a interpretat visul ca fiind obiectiv, cu alte cuvinte, însuși tatăl meu îmi apăruse în acest vis.[1] El spune în vis că este în Viena, iubitul său oraș natal; deseori se vorbește simbolic despre morți ca despre cei „întorși acasă". Tatăl meu avea talent muzical, însă nu și-a dezvoltat acest dar; evident, încearca să recupereze acum ceea ce a ratat. Semnificativă este acea stranie observație despre a fi fericit. Reprezentările sale de acum despre fericire erau, fără îndoială, extrem de diferite de cele ale oamenilor vii. Aceasta ne amintește de povestea bretonă, mai devreme citată, în care spectatorul viu își imaginează că diavolul îi dă palme soției sale, dar ea le trăiește ca

[1] Vezi *Introducere*.

sărutări afectuoase. Evident, sentimentele noastre după moarte sunt atât de transformate, încât abia le putem exprima în limba celor vii.

La fel de semnificativ este motivul final al visului, soba supraîncălzită și trezirea mea cu senzația de febră. Jung a interpretat-o ca pe o reacție termică a corpului meu la atingerea „de gheață" a lumii spiritelor, ca apărare împotriva primejdiei contaminării de răceala morții. Jung vorbește pe larg despre acest subiect într-o scrisoare. Destinatarul simțise „prezența" fratelui său, mort într-un accident în vestul Africii, și vorbise cu el în vis. Brusc, fratele sare într-un lac și visătorul observă un mușuroi de furnici, apoi contactul slăbește. „Încet, legătura se pierdea. E ca atunci când ești la telefon și semnalul cedează treptat; știi că celălalt e încă acolo, dar vocea se aude mereu mai slab..." Jung a pornit de la premisa că destinatarul a vorbit într-adevăr cu fratele său și i-a răspuns[1]: „Desigur, nu ne putem reprezenta o existență relativ atemporală și în afara spațiului, dar din punctul de vedere al psihologiei empirice, dintr-o asemenea existență rezultă viziuni ale prezenței statornice a mortului așa cum resimțim în viața noastră onirică. Urmăresc întotdeauna cu mare atenție trăiri de acest fel: ele pun într-o lumină unică multe lucruri pe care le aflăm în vis, unde anumite manifestări psihologice devin condiții existențiale. Dar prezența statornică a morților este ceva relativ mai ales că, potrivit experienței, la câteva săptămâni sau luni după deces, legătura devine indirectă sau se întrerupe total, deși se pare că sunt posibile și reîntâlniri spontane. Senzația de prezență încetează în fapt după această perioadă. Contactul nu este lipsit de pericol, conștiința supraviețuitorului fiind angajată prea mult în starea de dincolo, ceea ce conduce la inconștiență și la un fenomen de disociere. Acest risc este reprezentat în viziunea dumneavoastră onirică prin drumul care se scufundă în lac (inconștient). Acolo se află un furnicar, ceea ce înseamnă că sistemul nervos simpatic este stimulat (inconștientul abisal și pericolul disoluției elementelor psihice sub forma furnicilor mișcându-se haotic).

---

[1] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 323 și urm.

În ceea ce privește contactul, doresc să adaug că el este, cu o oarecare marjă de probabilitate, posibil doar atunci când există și senzația de prezență. Însă asemenea experimente nu trebuie făcute, din cauza pericolului dizolvării conștiinței. Pentru a fi în siguranță, trebuie să ne mulțumim cu trăirile spontane. Experimentele cu acest contact conduc, de regulă, fie la idiotizarea unor așa-numite comunicări[1], fie la o periculoasă disociere a conștiinței. Toate indiciile demonstrează despre convorbirea cu fratele dumneavoastră că este o trăire genuină, care nu poate fi psihologizată. Singura tulburare «psihologică» aici este lacul și furnicarul. Acolo a apărut, evident, momentul în care contactul extrem de dificil dintre două forme de existență nu a mai putut fi menținut. Există experiențe care indică faptul că mortul se implică în oarecare măsură în fiziologia (*nervus sympathicus*) celui viu. De aici pot rezulta, probabil, stările de posesie."

Motivul sobei supraîncălzite din visul meu ar fi, prin comparație, mai degrabă o reacție psihologică de apărare împotriva unei asemenea posibile implicări. *În orice caz, se subliniază că lumea celor vii și cea a morților n-ar trebui să se apropie prea mult, că, într-un fel, ele sunt periculoase una pentru cealaltă.* Se pare că în special zona dorințelor, a sentimentelor și a afectelor este total transformată în lumea de dincolo.

Eul cuiva aflat în comă pare să piardă legătura nu doar cu corpul brut material, ci și cu sfera afectelor și a emoțiilor (spaimă, dorințe, pofte). Altfel decât în anumite cazuri citate, Jung a resimțit acest fapt mai întâi ca pe o prădare. Există și alte opinii în care se subliniază singurătatea acestei stări.[2] Cineva spune: „Sentimentul de a mă afla cu totul în lumea mea mă deprima adânc în acel moment"; un altul: „Era un sentiment de singurătate îngrozitoare, de totală izolare... Tot timpul, însă, vedeam cu claritate că sunt singur, îngrozitor de singur, ca și când aș fi fost un vizitator din altă lume. Toate legăturile păreau rupte. Într-adevăr, parcă nu ar mai fi existat nici iubire, nici nimic altceva. Totul era atât, atât de rece. Nu înțeleg prea bine."

---

[1] De aici și stupiditatea celor mai multe comunicări spiritiste! (n.a.).

[2] Raymond Moody, *Leben nach dem Tod*, p. 61.

Jung vorbește despre o încetare stranie a căldurii umane dincolo de moarte[1], în locul căreia apare ceva ca o „relație obiectivă": „Oamenii dau în general extrem de multă importanță atașamentului dictat de sentimente. Însă acesta este conținătorul unor proiecții pe care ei trebuie să le retragă pentru a ajunge la ei înșiși și la obiectivitate. Relațiile afective sunt relații ale dorinței, marcate de constrângere și lipsă de libertate; aștept ceva de la celălalt, ceea ce ne răpește ambilor libertatea. Cunoașterea obiectivă se află dincolo de dependența dictată de sentimente; ea pare a fi secretul central. Abia după depășirea ei este posibilă adevărata *coniunctio.*"

Incertitudinea față de ce este de fapt eul sau „conștiința" și transfigurabilitatea sa, așa cum rezultă din aceste mărturii, are o lungă istorie. Majoritatea primitivilor cred că omul are mai multe suflete (nu doar unul) care se despart, definitiv, după moarte[2]: unul dintre suflete este numit de etnologi „sufletul ego sau sufletul liber" și reprezintă centrul gândirii, trăiește în cap sau inimă și continuă să existe după moarte, într-un loc de dincolo.[3] (Acest suflet ar corespunde uniunii eului cu ființa de lumină [Sinele] sau „eului purificat" din materialul nostru.) Un alt suflet, așa-numitul „suflet imagine", este o reflectare, un fel de „imagine în oglindă". El apare și în „umbra" omului, fiind ceea ce se manifestă în vise, viziuni și în stările de inconștiență. (În concepția anumitor popoare, el trăiește în afara omului în timpul vieții sale, ca suflet animal sau suflet exterior sau este prins într-un obiect sau vas.) Acest suflet trăiește, de asemenea, după moarte, ca principiu spiritual. În contextul nostru, el ar corespunde sufletului egiptean *Ba*, manifest abia dincolo de moarte.

Numeroase popoare primitive vorbesc despre încă un suflet, pe care îl denumesc „suflet vital" sau „suflet subtil". El este identic

---

[1] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 324, p. 300. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 366, p. 340.

[2] Vezi J. Haekel, „Religion", în *Lehrbuch der Völkerkunde*, editată de H. Trimborn, Stuttgart, 1968, p. 45.

[3] Vezi W. Kucher, „Jenseitsvorstellungen bei den verschiedenen Völkern", în *Imago Mundi*, editată de A. Resch, vol. VII, Innsbruck, 1980, p. 90.

cu forța vitală și pune în mișcare organismele; acesta este „mai corporal decât sufletul imagine". Conform concepției anumitor popoare, și el poate continua să trăiască, dar într-un loc subteran sau se poate, tot atât de bine, stinge.[1] Desigur, în acest context conceptul de „suflet" trebuie tratat cu multă precauție, fiindcă nu este vorba despre ceea ce înțelegem noi de obicei prin acest cuvânt. De altminteri, reprezentările despre suflet variază și ele, respectiv, se suprapun, glisând și transmutându-se una în cealaltă.

În spiritul analogiei, sufletul liber ar putea fi corelat cu sufletul *Ba* din concepția vechiului Egipt. Dar fiindcă el este și umbră sau imagine în oglindă, ar corespunde, poate și mai bine, sufletului *Ka*.[2] „Sufletul vital" sau „sufletul subtil" ar putea fi, în contextul nostru, conștiința B a lui Geddee sau ar corespunde acelui „mic om", *homunculus*. Deși multe popoare cred în existența a patru, cinci sau mai multe (până la treisprezece) suflete[3], este evident că două cunosc o mai largă răspândire, un suflet mai degrabă spiritual, mai liber (nu complet încarnat) și unul închis în corp. Din perspectivă psihologică, *ambele* tipuri de suflet ar fi aspecte ale *unei* totalități psihice, Sinele. Se pare, așadar, că Sinele, divinitatea din om, ar avea două aspecte, unul neîncarnat, pur spiritual, atemporal, veșnic, și unul „demiurgic", acționând în materia corpului. „Mântuirea" celui din urmă și refacerea legăturii cu aspectul veșnic al sufletului *depind, în concepția alchimiștilor, de strădania omului*; abia *atunci* este atinsă deplina devenire interioară. „Învierea" propriu-zisă, văzută în această lumină, este înainte de toate *această* unire a celor două aspecte ale Sinelui – o a doua *nuntă în moarte*. Alchimistul medieval Petrus Bonus a descris această a doua unire astfel[4]: „În conjuncția învierii, corpul devine deplin spiritual ca însuși sufletul și ele vor fi unul, așa ca atunci când amesteci apă cu apă, fiindcă în ele nu mai există nicio diferență, ci numai unitatea

---

[1] Vezi ibid, p. 11.

[2] Vezi mai jos, p. 150 și urm.

[3] I. Paulson, „Seelenvorstellungen und Totenglaube bei nordischen Völkern", în *Ethnos*, caiet 1/2, Stockholm, 1960, p. 84 și urm.

[4] *Pretiosa Margarita Novella*, editată de Lacinius, Veneția, 1546, p. 121.

și identitatea celor trei, anume a spiritului, a sufletului și a corpului, fără separare în veșnicie..."

O concepție paralelă, foarte apropiată de dualitatea surmontabilă, găsim și în alchimia taoistă. La modul foarte general, chinezii presupuneau că la moartea unui om, are loc mai întâi o divizare[1], „sufletul corporal" (*P'o*) coborând, în timp ce sufletul apropiat de spirit (*Hun*) se înalță. Sufletul *P'o* (conștiința B a lui Geddee) se risipește, dar nu dispare, ci numai „unitățile" sale se separă, continuând să existe ca „puteri" sau „tendințe" gata să apară, într-o nou devenire, din „sufletul țării" sau al pământului, adică, în limbaj psihologic, din domeniul inconștientului colectiv. Dimpotrivă, în sufletul Hun se păstrează un fel de conștiință spirituală. Aceasta, rămânând fără corp, prezintă totuși tendința de a se pierde într-o a doua moarte, în caz că omul nu s-a concentrat suficient, în decursul vieții sale, pentru a construi în jurul său un corp subtil (*subtle body*), *un corp de gânduri și lucrări* de natură spirituală (din nou fructul aici), care să ofere sprijin sufletului *Hun* și să îl protejeze de „dispariția în neant". Cel care nu și-a construit un astfel de corp spiritual depinde de supraviețuitori și cultul strămoșilor pentru a continua să existe, pentru a se reîncarna în aceeași spiță.

Jung a observat o divizare asemănătoare la muribunzi. El a comentat, într-o scrisoare, strania transformare a unei paciente care, cu puțin înainte de a muri, părea cufundată într-o stare de extaz.[2] „Acest lucru este posibil numai când sufletul s-a desprins de corp. Dacă desprinderea s-a înfăptuit și pacientul trăiește în continuare, atunci ne putem cu siguranță aștepta la o denaturare de caracter, *fiindcă părțile cele mai înalte și esențiale ale sufletului au părăsit deja corpul*. O astfel de observație indică o moarte parțială. Pentru cei din jur este, desigur, apăsător, pentru că omul pare să-și fi pierdut complet personalitatea, aceea cunoscută nouă, și nu ne rămâne

---

[1] Pentru acest paragraf și următoarele, vezi Richard Wilhelm, *Weisheit des Ostens*, Düsseldorf-Köln, 1951, p. 25 și urm.

[2] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 47 (n.a.).

decât demoralizarea... Însă e numai omul mic cel care trăiește mai departe cu corpul și care nu este altceva decât viața corpului."

Această remarcă a lui Jung trimite la ceva din concepția chineză a separării sufletelor *P'o* și *Hun* în moarte. Jung continuă: „Se întâmplă adesea ca oamenii bătrâni sau foarte bolnavi să cadă într-o stare de cufundare în ei înșiși sau de absență pe care nu și-o pot explica, dar care reprezintă condițiile în care se înfăptuiește desprinderea. Uneori este un proces de lungă durată. Doar rar ni se oferă ocazia de a cerceta ceea ce se întâmplă în asemenea stări. Însă mie mi se pare că *ar rămâne o conștiință interioară*[1], *atât de îndepărtată totuși de conștiința noastră observatoare, încât retroversiunea conținuturilor sale în conștiința noastră prezentă este aproape imposibilă*. Am avut eu însumi asemenea experiențe. Mi-au dat o cu totul altă idee despre moarte."

Și eu am observat stări similare la câțiva oameni: este ca și cum ar exista o conștiință dublă – pe de o parte, o conștiință superficială, dedicată cotidianului, care nu pare a avea habar de moartea iminentă și face chiar planuri de viitor și, pe de altă parte, o conștiință profundă, serioasă, care, din când în când, răzbate în remarci întâmplătoare; ea ne spune că muribundul este pe deplin conștient de sfârșitul iminent și se pregătește.[2]

Probabil această „conștiință profundă" este Sinele, parțial în afara timpului și a spațiului. Din acest motiv, tocmai ea este partea omului care durează după moarte.[3] Sufletul *P'o*, viața legată de corp în concepția chinezilor, poartă mai departe un fel de moștenire impersonală sau, s-ar putea spune, de „complexe" ce nu aparțin individului.

---

[1] Conștiința Sinelui (n.a.).

[2] Cazul descris de Eldred (vezi Introducerea la lucrarea noastră) pare a aparține acestui fel de muribunzi.

[3] Vezi și Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 28; p. 49: „Este ca și cum sufletul s-a desprins de corp uneori, cu ani de zile înaintea morții propriu-zise; ocazional, o asemenea separare se înfăptuiește și la oameni sănătoși, care mor apoi curând, din cauza unei boli acute sau într-un accident. După câte știm, nu apare o disoluție imediată a sufletului... "

Jung spune într-o scrisoare[1]: „Viaţa nu ne-o facem doar noi. În mare parte, ea se naşte din izvoare ascunse. Chiar şi complexele pot debuta cu un secol sau chiar mai mult înainte de naştere. Există în noi ceva care poate fi numit *karma*." Vechii chinezi articulează aceeaşi concepţie în felul următor[2]: Elementele psihofizice ale sufletului vegetativ *P'o* „se împrăştie şi sunt pregătite să se adune pentru o nouă devenire". Ele intră în „sufletul ţării" ca într-un fel de rezervor al vieţii din care au plecat strămoşii şi din care se nasc din nou nepoţii – în termenii noştri, în inconştientul colectiv. „Dar există oameni aleşi, care, în loc să cadă în această disoluţie, devin *Shen*, o parte a activităţii divine"[3], care le permite să nu se mai întoarcă, ci să se perpetueze. Ei sunt cei care, prin meditaţie, şi-au educat entelehia, atingând o neîntreruptă „rotaţie de lumină". Faimosul text taoist-alchimic *Secretul florii de aur* se referă la această mare lucrare. Analogia cu alchimia vestică şi cu cultul egiptean al morţilor devine şi mai clară: este nevoie de un *opus* spiritual al omului pentru a crea corpul învierii (pentru orientali, corpul de diamant). În primul rând, este necesară estomparea dualităţii sufletelor *Hun* şi *P'o*. Sarcina *opus*-ului taoist alchimic, respectiv, a acestui fel de meditaţie, constă nu în a reprima gândurile sufletului *P'o* care provin din Yin, principiu feminin, ci în a le transforma în gânduri ale sufletului *Hun* (Yang).[4] Aceste gânduri ale principiului Yin sunt „distinctive"; ele îşi au originea într-o conştiinţă dedicată lumii exterioare şi numai meditaţia le poate transforma şi deschide spre principiul creator şi armonic al universului, Tao. Conştiinţa transformată de această manieră este denumită şi sacrul *embryo* şi este corpul *dharma*, o formă de conştiinţă superioară.[5]

Sufletul *P'o* este acel eu care încă speră, pofteşte, doreşte şi se teme, lăsând astfel energia vitală (*Ch'i*) să se reverse în exterior;

---

[1] Ibid, p. 47.

[2] Richard Wilhelm, *Weisheit des Ostens*, p. 26.

[3] Ibid, p. 30.

[4] Vezi Mokusen Miyuki, *Kreisen des Lichtes*, p. 200.

[5] Vezi ibid, p. 201, nota de subsol 76.

el corespunde conştiinţei B a lui Geddee sau unui eu cotidian încă „nepurificat". *Opus*-ul, opera meditaţiei, constă în transformarea sa într-o formă interiorizată, spiritualizată a conştiinţei; acesta este „fructul" care se păstrează după nimicirea corpului în moarte, acela pe care alchimia îl numeşe „un grăunte de sământă".[1]

Tradus în limbaj psihologic, acest corp care supravieţuieşte morţii ar fi construit din tot ceea ce omul a conştientizat din inconştientul colectiv. Tot ceea ce eul nostru cotidian gândeşte, face, simte se revarsă în fiecare zi, în lumea exterioară şi, în final, se pierde; dar atunci când ceva semnificativ (recognoscibil printr-o mare emoţie) pătrunde în viaţa noastră, avem şansa de a conştientiza *sensul* său arhetipal (adică spiritual). Astfel se realizează o bucăţică de veşnicie sau infinit în existenţa noastră, devenind, aşadar, „reală" în sens propriu.

Afectele şi emoţiile sufletului corporal nu trebuie reprimate şi „depăşite", aşa cum recomandă anumite învăţături creştine, ci este nevoie de o confruntare cu ele şi o căutare a sensului lor profund în spatele aspectului exterior al „dorinţei" sau al „voinţei de acţiune". De cele mai multe ori, acest lucru nu se întâmplă fără luptă, fiindcă este în natura afectelor să ne împingă la acţiuni impulsive sau să ne lege cu patimă de realităţile lumii exterioare pe care singuri le construim. În loc de aceasta, a te concentra la sensul ascuns al aparenţei presupune o putere decizională conştientă, o întoarcere sau confruntare cu propriile emoţii. În cele din urmă, aici este sensul *crucii* sau al crucificării: să înduri până la capăt conflictul dintre pasiuni şi sensul lor spiritual. Sensul spiritual se relevă numai atunci când ne livrăm necondiţionat conflictului. Atunci se întâmplă (şi devine imposibil să nu o „facem") o transformare care este preludiul unirii contrariilor. Din ea va lua naştere, se pare, un „corp" de glorie ce durează dincolo de moarte, „piatra" intens căutată a alchimiştilor.

---

[1] Vezi ibid, p. 204, nota de subsol 86 (descrisă şi ca «bob de mei»).

9

ADEVĂRATA ÎNVIERE, O REUNIFICARE ÎN „PIATRĂ“ A PĂRȚILOR SEPARATE

Să revenim acum la partea centrală a textului *Comarios*[1]. Iată, în continuare, paragrafele principale, redate în ordine:

Dacă, însă, spiritul (pneuma) întunecat și urât mirositor este îndepărtat, astfel încât niciun miros și nicio nuanță a întunericului nu mai sunt perceptibile, atunci corpul va cunoaște lumina, iar sufletul, corpul și spiritul se vor bucura, fiindcă tenebra a părăsit corpul. Și sufletul îi strigă corpului de lumină: Trezește-te, ieși din Hades și ridică-te din mormânt și trezește-te și părăsește întunericul. Fiindcă ți-ai pus straiele spiritualizării și deificării, fiindcă a sunat chemarea învierii și leacul vieții (pharmakon tes Zoes) *a ajuns la tine. Spiritul și sufletul se bucură acum: au regăsit corpul, se află în el, și el (sufletul) zorește plin de bucurie în brațele sale și îl îmbrățișează. Și tenebrele nu-l mai stăpânesc, fiindcă s-a supus luminii și nu se mai lasă despărțit de ea în vecii*

---

[1] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, IV, XX, par. 15-17, p. 296 și urm.

vecilor, iar el (sufletul) se bucură în casa sa, pentru că, după ce a învăluit-o (casa corpului) în întuneric, o găsește [acum] plină de lumină. Și el se unește cu corpul, fiindcă a devenit divin (prin relația cu sufletul) și locuiește în el. El s-a înveșmântat în lumina divinității și tenebrele au fost alungate din fața lui și toate s-au unit în iubire, corpul, sufletul și spiritul și au devenit Unul în care este ascuns misterul.

Însă, găsindu-se împreună [în Unul], misterul s-a împlinit și casa a fost pecetluită și s-a ridicat statuia (andrias) plină de lumină și divinitate. Focul a făcut-o Unul și a transformat-o și, astfel, (Unul) a ieșit din trupul mamei sale.

În același fel, [a ieșit] din trupul mamei, din apă și aer, care servesc (corpurile), și el[1] *(aerul) le-a scos din tenebre la lumină, și din suferință la strălucire, și din neputință la sănătate, și din moarte la viață. Și corpurile s-au înveșmântat cu gloria (doxa) spirituală divină, pe care înainte nu o aveau, fiindcă acolo stă ascuns întreg misterul și fiindcă divinul este invariabil. Dar, datorită naturii lor active, corpurile se pătrund și, venind din pământ, se înveșmântează cu lumină și glorie divină, după ce, conform naturii lor, au fost sporite, forma lor transformată și au fost trezite din somnul lor și au ieșit din Hades. Și această glorie i-a purtat spre o singură Unitate și statuia (sau imaginea: eikōn) a fost înfăptuită, unind corpul, sufletul și spiritul și ele au devenit Unul. Fiindcă focul s-a supus apei și ceea ce e de pământ*[2] *aerului. În același fel, aerul focului, și pământul apei, și apa pământului și aerului, și au devenit Unul. Plantele și fumul bogat în funingine (aithalōn) n-au format decât un singur lucru și natura, căsătorită cu divinul, a devenit divinul. Naturile au stăpânit naturile și le-au învins și prin asta au transformat naturile și corpurile, și toate lucrurile au ieșit din naturile lor: cel mobil a pătruns în cel imobil, și cel tare în neputincios, și ele toate împreună au devenit Unul.*

---

[1] După Codice A și Lc.

[2] *Ho chorus* = de fapt, dărâmături, aici, concret, de pământ.

În acest punct, în text urmează alte observații generale asupra ordinii cosmice și a naturii polului ceresc astrologic. Imediat după, textul continuă astfel[1]:

> *Și, uite, vă spun că cerul, în cele patru elemente ale sale, se pune în mișcare și nu stă niciodată pe loc. Aceste (patru elemente) au fost puse în pământul nostru etiopian, din care sunt luate plantele, pietrele și substanțele divine (somata), pe care Dumnezeu le-a pus [acolo], iar nu omul. În fiecare, însă, Creatorul a pus energie (dynamis), într-una energia de a înverzi și în cealaltă de a nu înverzi, într-una uscăciunea, în cealaltă umezeala, într-una statornicia, în cealaltă separarea, într-una posedarea, în cealaltă cedarea. Și întâlnindu-se, s-au înfrânt una pe cealaltă, chiar și în celălalt corp, și fiecare se bucură în cealaltă și strălucește în cealaltă. Și se naște o natură, una, cea care urmărește și stăpânește toate naturile și această aceeași natură, Una, înfrânge orice natură; anume, cea a focului și a pământului, și transformă toate efectele lor. Și, uite, vă spun care e scopul final (peras) al Unu-lui: când e înfăptuit, devine un leac ucigător, care se împrăștie de grabă în (întregul) corp. Așa cum intră în propriul său corp, [așa] pătrunde în [alte] corpuri: în putrefacție și căldură [se naște] un leac care pătrunde nestingherit în orice corp.*

Ceea ce e important aici este faptul că reunificarea sufletului și corpului nu mai reprezintă o unire a contrariilor: corpul, devenit natura, *una*, nu mai este doar „corp", ci și psihic. Este, așadar, *sufletul* corpului cel ce este asimilat și integrat și nu corpul material în sensul grosier. La fel va spune, mai târziu, și un alt autor alchimic, Petrus Bonus (sec. al XIII-lea), în a sa *Pretiosa Margarita Novella*: „Cu această piatră roșie, filosofii s-au glorificat peste poate și au prezis viitorul... Știind că trebuie să vină ziua judecății și a sfârșitului lumii și odată cu ea, învierea morților, când fiecare suflet va fi legat de primul său corp, pentru a nu mai fi niciodată despărțit de el,

[1] M. Berthelot, ibid, 17, p. 298 și urm.

în vecii vecilor. Fiecare corp va fi atunci glorificat și neatins de putreziciune, și de o atât de mare strălucire și de o subtilitate aproape de necrezut, și va putea pătrunde toate corpurile concrete, fiindcă natura sa va deveni atunci natura unui spirit și [totodată] a unui corp."[1]

Îmi este imposibil să interpretez în detaliu fiecare propoziție a obscurului text *Comarios*, parțial denaturat în procesul transmiterii sale. Mă voi limita, de aceea, la motivele formulate cu mai multă claritate. Limpede este, fără îndoială, cât de legată a fost fabricarea elixirului alchimic (un sinonim al pietrei filosofale) de tema învierii morților, încă de la începuturile alchimiei.

Ceea ce rezultă în final este denumit, de pildă, *Andrias*, o statuie-coloană de formă umană, ceva solid și, totodată, un elixir „letal", de fapt, un *pharmakon*: otravă-leac ce poate pătrunde tot ce este solid.

Procesul învierii constă, în acest text, în reunificarea *pneumei* (spirit), psihicului (suflet) și corpului purificat, respectiv, deificat sau transfigurat. Reprezentările relativ analoge ale Egiptului antic ar fi unificarea sufletului *Ba*, *Ka* și mumiei (Fig. 14). Rezultatul este denumit „acest transfigurat" (*Ach*). Corpul deificat este, mai întâi, relativ mort sau, cel puțin, imobil, până când *Ba* și *Ka* se vor fi reunificat cu el.[2] Abia apoi mortul devine un *Ach*, cel „transfigurat", care posedă în continuare viață deplină.

Ba era în Egipt un suflet parțial al omului, nelegat de un anumit loc. Avea formă de pasăre, ceea ce accentuează natura sa de *pneuma*, dar era reprezentat și ca stea sau sub formă umană.[3] În hieroglifa pentru stea, este subliniată apartenența sa la sfera celestă:

Helmuth Jacobsohn spune despre *Ba* că ar reprezenta individualitatea încă inconștientă a omului, nucleul cel mai intim al ființei sale sau „adâncul sufletului" în tradiția mistică creștină. El se relevă ca „voce interioară" și este totodată chintesența omului

---

[1] Editată de Johannes Lacinius, Veneția 1546, p. 39.

[2] Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, Zürich și München, 1972, p. 38.

[3] Ibid, p. 37.



Fig. 14: Pasărea Ba, împodobită cu pietre semiprețioase incrustate, se lasă pe pieptul mortului mumificat. Din această unificare a sufletelor Ba și Ka, rezultă „Ach", corpul deificat.

natural interior și o *coincidentia oppositorum* divină.[1] În opoziție cu *Ba*, *Ka* (de cele mai multe ori tradus ca „umbră") pare a avea de-a face mai degrabă cu forța vitală, potența și istoricitatea omului. El este un fel de dublu care trăiește, de obicei, în corp, iar după moarte este „fixat" inclusiv în statuia mortului. Reprezentări asemănătoare găsim și astăzi în Nigeria Superioară și în zona Volta.[2]

Pentru a desemna această noțiune, în textul *Comarios* se folosește termenul de *eikōn* – imagine. Și în lumea greacă a reprezentărilor, concepția de suflet (*psyche*) era variată și mobilă.[3] La început, la Homer, *psyche* și *eidōlon* (imagine/chip) erau același lucru și ajungeau, după moarte, în Hades. Pe lângă ele mai exista *thymos*, care

[1] Helmuth Jacobsohn, „Das göttliche Wort und der göttliche Stein", în *Eranos-Jahrbuch*, vol. 39, 1970 (73), p. 231 (în *Gesammelte Schriften*, p. 166).

[2] Vezi Gertrud Thausing, „Altägyptisches religiöses Gedankengut im heutigen Afrika", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, 5 (1943), pp. 88-94, aici p. 91.

[3] Pentru cele ce urmează vezi Bernard Uhde, „Psyche ein Symbol?", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 103 și urm.

ar putea fi tradus prin „impuls vital", iar acesta este muritor.[1] Imaginea (*eidōlon*) este înțeleasă și ca un fel de mască vizibilă, în spatele căreia se ascunde incomprehensibilul. După Herodot, grecii datorează influenței reprezentărilor egiptene ideea nemuririi sufletului[2] (de pildă, la Pindar sau la Platon), ajungând la Aristotel să devină entelehie care își construiește propriul corp. El îl conține, însă, și pe nemuritorul *nous*, sufletul rațiunii, care aparține mai degrabă domeniului divin al existenței. Un parcurs asemănător l-a avut și ideea geniului la romani. Geniul a fost mai întâi înțeles ca nucleu esențial sau identitar al omului[3], iar mai târziu, sub influența greco-egipteană, ca ființă supraviețuitoare morții.

Cum am menționat deja, în Egipt, mumia era denumită „imagine". Zeul terestru Aker păzește „marea imagine", mumia, care, în același timp, este un secret, tocmai pentru că de la ea sau în ea începe, din nou, procesul de transformare, preludiul unei noi vieți. *Ka* – sufletul umbră care reprezintă și vitalitatea omului (atribuită geniului, la romani) – rămâne aproape de mumie sau de statuia mortului, prins în lumea subterană, în timp ce *Ba* fie îl însoțește pe zeul soare în lumea supraterană și în călătoria sa în cer, fie este reprezentat prin stelele circumpolare care „nu apun nicicând".

În textul *Comarios*, întemeiat fără îndoială pe reprezentările egiptene, *pneuma*, *psyche* și *soma* sunt din nou unificate. *Pneuma* (spirit) se referă, foarte probabil, la *Ba*, iar *psyche* la *Ka*. Oricum, nu trebuie să considerăm aceste „traduceri" ca fiind exacte; la greci și chiar la egipteni, asemenea reprezentări sunt vagi și „mobile". Un al treilea element din textul *Comarios* este corpul purificat, înveșmântat în glorie (*doxa*), adică mumia *după*, respectiv, în timpul reînsuflețirii ei prin *pneuma* și *psyche*. Mortul astfel reînsuflețit este, adesea, denumit în textele egiptene *Ach* (cel transfigurat).

---

[1] Ibid, p. 110.

[2] Herodot, *Historiae II*, 123.

[3] Horaz, *Epist.II*, 2, 188.

Transfigurarea este descrisă și ca un veșmânt de lumină care îmbracă vechiul corp. În *Cartea Amduat* a egiptenilor, Re le spune zeilor mumiei, în cea de-a noua oră: „Sunteți împodobiți cu straiele voastre, sunteți protejați de veșmintele voastre", iar în *Cartea porților*, mumiilor reînsuflețite li se adresează aceste cuvinte: „Salut vouă, Achu (cei transfigurați, morți binecuvântați)... Salut vouă, celor subterani... Fie să străluciți în straiele voastre (albe), fie să fiți luminoși prin strălucirea lui Re!" În *Cartea cavernelor* se spune că mumiile sunt *„înveșmântate* în aspectul lui Osiris"[1] – la fel cum corpul mortului este împodobit, în textul *Comarios*, cu „glorie divină" (*doxa*).

Motivul *doxei* poate trimite, cred, nu doar la tradiția egipteană, ci mai ales la influența reprezentărilor persane – probabil, prin intermediul surselor gnostice. *Doxa* (gloria) amintește de reprezentarea persană *xvarnah*, o „lumină a gloriei" care îl întâmpină pe cel ce moare, descrisă și ca „victorie" sau „foc victorios". În cultul lui Mithras, această glorie luminoasă însemna și soarta individuală, în împlinirea ei. Ea strălucește asupra celui ce moare, alături de *Daênâ* sa – *anima* sa, de dincolo.[2] Această *Imago Gloriae* „acoperă" în întregime sufletul muribundului, ca o „iluminare strălucitoare, un foc spiritual care își revarsă în suflet ardoarea, înflăcărându-l" și, totodată, ca o lumină salvatoare a cunoașterii. Aceeași imagine apare și în *Actele gnostice* ale lui Toma.

După reunificare, textul *Comarios* continuă: casa a fost pecetluită și „s-a ridicat statuia plină de lumină și divinitate". Această succesiune se referă, probabil, la finalul ceremoniei egiptene de înhumare: pecetluirea camerei mormântului și ridicarea în *serdab*, a așa-numitei coloane *djed* și a statuii mortului. Statuia (*andrias*) este denumită în textul *Comarios* și *eikōn*(imagine). Ea se constituie din cele patru elemente devenite unul și este un leac (*elixir*) care pătrunde totul, fiind, în același timp, un corp solid.

---

[1] Vezi Erik Hornung, *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 153; p. 263 și urm.; p. 330-333.

[2] Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, p. 37 și urm.

În viziunile deja amintite ale lui Zosima, preotul-*homunculus* întâi se sfâșie pe el însuși și se transformă, în final, într-un „bărbat de aur". Textul continuă apoi[1]:

> *Ca să nu întindem vorba, drag prieten, începe lucrul și ridică un templu. Acest templu trebuie să fie dintr-o singură piatră, strălucind ca albul de plumb, la fel ca alabastrul, ca marmura de Prokonesos[2], fără început și fără sfârșit în construcția sa; înăuntrul său, să se afle un izvor cu cea mai pură apă și din el să radieze o lumină la fel de strălucitoare ca soarele... Un dragon stă întins la intrare, păzind templul. Trebuie să-l învingi și să-l sacrifici mai întâi; trage-i pielea apoi, ia-i carnea împreună cu oasele; dezmembrează-l; unește (carnea membrelor) cu fiecare os, la intrarea templului; fă-ți o treaptă; urc-o și intră și vei găsi acolo ceea ce cauți: anume, preotul, bărbatul de bronz, pe care îl vezi în izvor compunând substanța. Pe acela nu-l [privi, însă] ca pe un bărbat de bronz, fiindcă a schimbat culoarea naturii sale și a devenit un bărbat de argint și, dacă vrei, vei avea, în curând, bărbatul de aur.*

Același text spune despre preotul-*homunculus* că „face ochii clarvăzători și învie morții". Dezmembrarea (sau, în alte variante, fierberea) substanței inițiale este denumită explicit și *taricheia* (mumificare).[3] Sacrificarea dragonului este înlocuită, în alte variante, de sacrificarea preotului însuși, care reprezintă, în perspectiva alchimică, microcosmosul sau *monada, monas*, materia inițială care conține deja în sine scopul final al operei. Dezmembrarea sa înseamnă o nouă ordine conștientă a naturii sale, inițial haotică.[4]

---

[1] Citat după C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 86.

[2] Prokonesos era cea mai renumită carieră de marmură din Grecia, numită astăzi Marmara.

[3] C.G. Jung, ibid, 591 și urm.

[4] Ibid, par. 112 și urm.

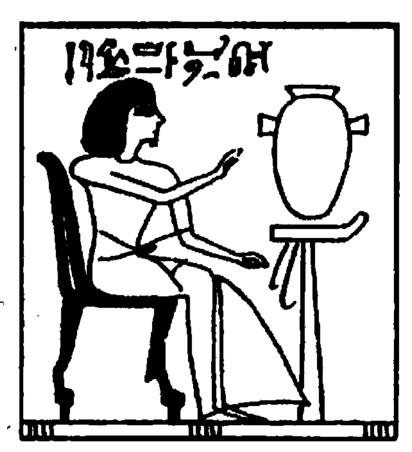


Fig. 15: Piatra, vechiul simbol egiptean al divinității, reprezentată aici ca „inimă de piatră" și corelată cu piatra benben din Heliopolis și cu pasărea phoenix: „Eu sunt phoenix (Benu), Ba al lui Re..."

Important pentru noi, aici, este templul monolitic, templul dintr-o singură piatră[1], în care curge izvorul vieții. „Ceea ce înseamnă că fabricarea totalității rotunde, adică a pietrei, reprezintă o garanție a însuflețirii. Lumina care strălucește în interiorul pietrei are semnificația de *iluminatio* legată de totalitate. Iluminarea înseamnă sporirea conștiinței." Omul de aur așezat în piatră reprezintă „omul interior" care devine, treptat, valoarea supremă.[2]

Piatra este din vechea religie egipteană un important simbol al divinității. În cel mai sacru templu din Heliopolis (*On*) se păstra o misterioasă piatră divină, numită *benben* (Fig. 15). Numele apare în contextul lui *wbn* (a răsări, a lumina), legat în special de soare sau constelații. Din aceeași rădăcină verbală este format și numele păsării *bnw* (phoenixul). Ambele, piatra *benben* și pasărea *bnw*, erau considerate forme de apariție ale zeului suprem, Atum[3], iar

[1] Vezi pentru această idee și pentru următoarele ibid, par. 118.

[2] Ibid, par. 186. Vezi și par. 118.

[3] Vezi Helmuth Jacobsohn, „Das göttliche Wort und der göttliche Stein", p. 234 și urm. (în *Gesammelte Schriften*, p. 169 și urm.)

piatra era și ea imaginea primei forme de relief ivite din apele primordiale, începutul lumii terestre. Phoenixul a devenit mai târziu și un simbol al lui *Ba*. *Benbenet* a fost denumit ulterior vârful piramidei, iar, mai târziu, tuturor morților li se punea în mormânt o mică piatră, *benbenet*. Regele mort privea răsăritul soarelui din vârful piramidei, astfel că este foarte probabil ca *benbenet* să aibă de-a face cu învierea, respectiv, cu o retrezire a morților la o nouă conștiință. Jacobsohn a semnalat, pe bună dreptate, analogia între piatra *benben* a Egiptului și „piatra" alchimică, ambele simbolizând totalitatea sufletească și un *complexio oppositorum*.

Care poate fi semnificația „pietrei" în starea *post-mortem*, ne arată o altă viziune a lui Jung, relatată în *Amintiri*. Aflat el însuși, la un moment dat, în pericol de moarte din cauza unei îmbolnăviri subite, Jung are o viziune în care i se părea că plutește deasupra Pământului, la o înălțime de aproximativ 1.500 km. Contemplând priveliștea, vede „un bloc imens și întunecat de piatră", ca un meteorit care plutea liber în univers.[1] Lângă intrare ședea un indian negru care părea să îl aștepte. Nișe în care se aflau mici lămpi de ulei aprinse, înconjurau ușa. Jung are atunci certitudinea că va intra într-o încăpere luminată, unde îi va întâlni pe toți acei oameni „cărora le aparțin în realitate". Acolo va înțelege și din ce context istoric face parte viața sa. „Aș ști ce a fost înaintea mea, de ce am devenit ceea ce sunt și către ce continuă să se deruleze viața mea..." În acel moment fu chemat înapoi pe pământ de imaginea medicului său.

Aceeași „piatră", dar într-o formă puțin diferită, îi apare lui Jung și peste ani, chiar cu câteva zile înainte de a muri. A fost ultimul vis pe care l-a povestit[2]:

Într-un loc sterp, la înălțime, se afla o piatră mare, rotundă. Pe ea se puteau citi cuvintele: „Aceasta să fie pentru tine un semn al

[1] Vezi *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 293 și urm. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 334-336.

[2] Vezi și Marie-Louise von Franz, C.G. *Jung, Sein Mythos in unserer Zeit*, ed. a II-a, Zürich și Düsseldorf, 1996, p. 264.

unității și al totalității." Apoi a văzut, în dreapta, multe vase ordonate într-un careu și în timp ce se opri în mijlocul lor, fu împrejmuit de un careu de copaci, ale căror rădăcini îl înconjurau protector – fire lucitoare de aur erau întrețesute în rădăcini.

În imaginea templului „dintr-o singură piatră" se promite iluminarea, ca în templul din viziunile lui Zosima. Iar ca în textul *Comarios*, în imaginea pietrei rotunde din ultimul vis, este accentuată devenirea în unul.

Jung spunea deseori că resimte viața individuală a eului său ca ivită dintr-un *rizom* (rădăcină observată în special la ciuperci); el însuși, cel terestru, pare trecător, dar o altă formă de viață dăinuie în adâncime[1]: „Viața am asemuit-o întotdeauna unei plante care trăiește din rizomul ei. Viața sa propriu-zisă nu este vizibilă, ea își are sălașul în rizom. Ceea ce devine vizibil deasupra pământului durează doar o vară. Apoi, se ofilește – o apariție efemeră! Dacă ne gândim la devenirea și dispariția infinită a vieții și a culturilor, ni se conturează impresia unei deșertăciuni absolute; dar eu n-am pierdut niciodată sentimentul perenității vieții sub eterna schimbare..." În ultimul său vis, Jung s-a întors în rizom – *fără a se dizolva în forma sa individuală*, ocrotit la sânul pământului. Rădăcinile au de-a face cu un proces spiritual de devenire care se extinde mult peste durata vieții unui om și „din care omul individual crește ca florile efemere și fructele lor din rizom".[2] Vasele care îl înconjoară pe Jung în vis, amintesc de *canopele* (ulcioare) din vechile morminte egiptene, în care erau păstrate viscerele mortului, separat de mumie; capacele acestora reprezentau capetele celor patru fii ai lui Osiris. Conform textului îmbălsămării, citat deja, cele patru *canope* reprezintă „membrele divine". „Grăsimea" sau „unguentul" lor, adică esența psihică, pătrunde în viscerele mortului și „le protejează", adică le face nepieritoare.[3]

---

[1] Vezi *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 11. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 22.

[2] C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 120.

[3] Vezi Günther Roeder, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, p. 298.

Motivul „pietrei" apare și în trăirile dinaintea morții ale unui prieten al lui Hampe, căzut în război. Hampe consemnează[1] cum într-o stare de inconștiență, din care s-a trezit pentru scurt timp, prietenul și-a văzut mama, apoi tatăl, cu care făcea o plimbare într-un încântător peisaj montan. Relatarea continuă prin cuvintele acestuia: „...Am găsit o piatră mare și am întors-o: era lipsită de greutate. Pe spate erau o mulțime din cele mai frumoase cristale de stâncă. Se uniseră în formă de dom. Am simțit o mare bucurie."

În lumina acestei relatări, piatra roșie, neînnegrită de foc din visul menționat în capitolul 6 al cărții noastre își dobândește întreaga semnificație: ea este simbolul formei de existență care va supraviețui morții iminente a visătorului. În visul lui Jung, „piatra" este mult mai diferențiată în semnificația sa de templu, decât în aceste două ultime exemple, desigur și pentru că pe Jung l-a preocupat Sinele, legătura cu totalitatea interioară, mai mult decât pe majoritatea oamenilor.

Ideea unei case veșnice, dincolo de moarte, poate fi găsită în multe rituri funerare. Deja romanii vorbeau despre mormânt ca despre *domus aeterna*, amintind de modele egiptene sau ale vechiului Orient. De multe ori mormintele erau amenajate cu ustensile casnice, ca pentru locuit[2], crezându-se că acolo vor sălășlui împreună morții întregii spițe. Etruscii însemnau mormintele femeilor cu o casă, iar pe cele ale bărbaților, cu un falus.

Și stupele culturilor budiste par a avea la origine o semnificație similară. Așa cum a demonstrat R. Mus[3], stupele își au obârșia în mormintele prebudiste ale unor străvechi rituri funerare, în care mormântul reprezenta „o lume a morților, în miniatură" și, totodată, universul în forma lui Purusha (omul primordial, omul cosmic). Mus subliniază că mormântul este „mai puțin un adăpost al morților, cât un substitut pentru rămășițele mortului, trecătoare până în momentul morții..." Avem, așadar, de-a face cu un corp construit care

[1] Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 70 și urm.

[2] Vezi Franz Cumont, *Lux Perpetua*, p. 24 și figurile.

[3] Citat după Jorinde Ebert, „Parinirvana", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 287, p. 289.

reprezintă sălașul mortului, în același fel în care corpul său terestru era sălașul omului în timpul vieții. Deși învățătura budistă accentuează faptul că Buddha nu mai este – aflându-se în Nirvana, credința populară a văzut, totuși, în stupe corpul său veșnic. Un text javanez spune chiar foarte simplu: „Corpul lui Buddha, văzut din exterior, este o stupa" sau stupa este o parte din Buddha însuși, cea care a rămas în această lume, după Parinirvana. Arta budistă Gandhara, influențată de arta vestică, a creat sculpturi care dădeau iluzia morții lui Buddha, pentru ca mai târziu să dea de înțeles, în aceleași imagini, că această moarte nu e reală. Anumite învățături apărute ulterior susțineau că Buddha mai posedă după moarte alte trei corpuri, *dharma kaya* (existența sa adevărată, absolută); *sambogha kaya* (corpul fericirii), prin care Buddha cunoaște o formă de existență chiar și în Nirvana; și un al treilea *nirmana kaya* (corpul-umbră) prin care Buddha al compasiunii ajută ființele să ajungă în Nirvana. Cel ce vede în Buddha numai acest corp-umbră trăiește, de fapt, doar o experiență subiectivă.[1]

Pentru noi este important faptul că sanctuarul (sau stupa) era considerat substitutul de piatră al corpului lui Buddha după moarte; după cum se știe, stupa este o mandala tridimensională. Piatra poate fi, așadar, și o casă sau un templu funerar. Cu aproximativ două luni înainte de moartea sa, Jung a avut un vis impresionant, care prezintă, fără îndoială, o legătură cu aceste crezuri:

> *Era într-un loc necunoscut, în preajma turnului „său" din Bollingen, construit numai din aur. Avea cheia în mână și o voce îi spunea că „turnul" este gata acum și ar trebui să se mute. Remarcă deplina izolare a locului (nu era nimeni acolo) și liniștea totală. Văzu apoi un țărm de mare. În apă, o femelă gluton își învăța puiul să înoate, fiindcă nu reușea încă de unul singur.*

De când își construise turnul în Bollingen, Jung avea des vise în care apărea o copie exactă a turnului său în lumea de apoi sau pe „celălalt mal" al lacului. Interpretarea sa era că turnul nu este

[1] Ibid, p. 295.

altceva decât o imagine terestră a formei pe care o va avea el în lumea de dincolo, adică a Sinelui său. Visul îi spunea că locuința Sinelui, din „lumea de dincolo" este gata pentru mutarea sa. Straniu este motivul animal de la sfârșitul visului. El ne spune, fără îndoială, că așa cum mama natură își adaptează copiii la viață și îi învață, dăruindu-le instincte, tot așa, un „instinct" ne va ajuta și pe noi să ne adaptăm condițiilor schimbate din lumea de dincolo.[1]

Pentru Jung „turnul" era încă din timpul vieții sale pământești un recipient al Marelui Om interior sau al Sinelui. În *Amintirile* sale, el spune[2]: „Încă de la început, turnul a devenit pentru mine un loc al maturizării – pântecele mamei sau o formă maternă în care puteam fi din nou așa cum sunt, cum am fost și cum voi fi... La Bollingen mă aflu în ființa mea cea mai autentică, în ceea ce îmi corespunde... Uneori sunt ca răspândit în peisaj și în lucruri și trăiesc eu însumi în fiece pom, în clipocitul valurilor, în nori, în animalele care vin și pleacă și în lucruri..." Când Jung a visat turnul de aur din lumea de apoi, inconștientul i-a arătat imaginea primordială, veșnică, a ceea ce și-a construit pe pământ, ca proprie imagine.

„Piatra albă" din textul lui Zosima, cea care adăpostește „omul de aur" și izvorul vieții, este o paralelă a acestui vis al lui Jung. Stupele asiatice par și ele a avea o semnificație similară, ca locuință a formei lui Buddha, rămasă pe Pământ, în ciuda morții sale.

În textul *Comarios* natura strălucitoare, radiind de lumină pune în evidență natura *imaginii* devenită *una*, în alte cuvinte, calitatea sa „iluminantă" [3]. Așa cum am vazut, unitatea regăsită în mortul reînviat se numește în text *andrias*, adică statuie de formă umană.

---

[1] Vezi și Barbara Hannah, *C.G. Jung. Sein Leben und Werk*, Fellbach, 1982, p. 428.

[2] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 229. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 264-265.

[3] M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, IV, XX, 15, p. 279; vezi C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/I, par. 77, Obs. 211 și în GW 14/II, par. 244. În română: „Mysterium Coniunctionis", în OC 14/1, trad. Dana Verescu, Trei, București, 2005 și în OC 14/2, trad. Daniela Ștefănescu, Trei, București, 2006.

În viziunea lui Zosima, ei îi corespunde „bărbatul de bronz" care se transformă mai întâi în argint, apoi în aur: o statuie vie, de metal, dar un metal deopotrivă unu și multiplu.

Regăsim simbolul și în seria publicată de Edward Edinger, în următorul vis[1]:

> *Priveam o grădină unică și frumoasă într-un mod curios. Era un pătrat mare, cu o podea de piatră. La intervale de vreo doi metri erau plasate obiecte de bronz, stând vertical și semănând foarte mult cu „Pasărea măiastră" a lui Brâncuși. Am rămas aici vreme îndelungată. Grădina avea o semnificație pozitivă, dar nu eram capabil să pricep care anume era aceea.*

Edinger amplifică simbolul, un stâlp metalic, mai gros în partea din mijloc, cu terminații conice și ajunge la țintirea falică, verticală, către tărâmul spiritului superior. El introduce, ca paralelă, coloana egipteană, *djed*, a cărei ridicare în poziție verticală, la sfârșitul ceremoniei funerare, semnifică învierea.[2] Acestui stâlp metalic îi corespunde, de asemenea, falusul funerar de pe mormintele bărbaților etrusci și, într-o oarecare măsură, poate fi comparat și cu flacăra vieții din visul lui J.B. Priesley ca imagine a impulsului vital creator, care dăinuie dincolo de moarte. În visul citat, formele sunt de bronz. Metalul are, așa cum subliniază Jung[3], ceva din răceala străină; el caracterizează și forma simbolică a păsării și exprimă originea sa îndepărtată, în domeniul materiei anorganice, la fel ca și „piatra" alchimică.

---

[1] Edward Edinger, *Ego and Archetype*, p. 220 și urm. În română: Edward Edinger, *Ego și arhetip*, p. 294-295.

[2] Vezi restul amplificărilor, ibid, p. 221.

[3] Vezi C.G. Jung, „Das Wandlungssymbol in der Messe", în GW 11, par. 355 (este un citat atribuit de Zosimos lui Ostanes). În română: C.G. Jung, „Simbolul transsubstanțierii în liturghie", în OC 11, par. 355.

De la începuturi, mulți alchimiști au asimilat „piatra" lui Hristos; dar, așa cum a arătat Jung[1], în tradiția alchimică există și o altă raportare, mult mai particulară cu privire la materia corporală, ca și când ea ar fi un fel de principiu divin ascuns în materia cosmică. În măsura în care Hristos a „devenit carne", există o analogie cu piatra, dar piatra este încarnată în *fiecare om* și poate fi produsă de fiecare om sau, cum am spune în psihologia abisală, conștientizată interior de fiecare dintre noi. Atunci „piatra"alchimiei nu înseamnă, de fapt, Hristos, ci este un *simbol compensator* pentru imaginea lui Hristos. Jung scrie[2]: „Intenția acelei naturi inconștiente, care a creat imaginea pietrei filosofale, este cât se poate de limpede. Ideea că își are originea în materie, că e extrasă de om, că e răspândită peste tot și că realizarea ei, situată cel puțin virtual în domeniul omului, este peste tot posibilă, toate aceste caracteristici arată lacunele resimțite în imaginea lui Hristos: un aer prea subțire pentru nevoile omului, o distanță prea mare și un loc lăsat liber în inima omenească. Se simțea lipsa unui Hristos *interior* care să aparțină fiecărui om. Spiritualitatea sa era prea înaltă și omul natural, prea jos. În imaginea lui Mercur și a *lapis*-ului, *carnea* se glorifica în felul său unic, nelăsându-se transformată în spirit, ci dimpotrivă, fixând spiritul în piatră. Într-un anume sens, *lapis*-ul poate fi de aceea interpretat ca *simbol al lui Hristos interior, al lui Deus in homine.*" El era privit ca încununarea lucrării de mântuire a lui Hristos; altfel decât figura oficială a lui Hristos, *lapis*-ul nu își are originea în domeniul spiritualității metafizice, ci „în acele domenii psihice limită, care ajung la secretul materiei lumii". Presimțind corect unilateralitatea spirituală a imaginii lui Hristos, speculația teologică a fost preocupată deja de la începuturi de corpul lui Hristos, adică de materialitatea sa și a rezolvat temporar problema lansând ipoteza „corpului învierii". Fiindcă aceasta reprezenta doar un răspuns provizoriu și deci, nesatisfăcător, problema a reapărut,

---

[1] Vezi C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, cap. 4 complet: „Die Steinsymbolik", par. 126 și urm.

[2] Ibid, par. 127.

logic, în contextul Înălțării la Cer a Mariei. Întrebarea era dacă Maria s-a înălțat la cer în trupul său terestru, adică *cu trup cu tot*. Însă nici aici nu avem altceva decât debutul unei probleme care încă nu și-a găsit rezolvarea în creștinism, dar care rămâne o sursă de neliniște pentru omul modern. De aceea, mi se pare că ar fi timpul ca în preocupările creștinismului să-și găsească loc simbolismul alchimic, care, chiar dacă nu aduce vreun răspuns definitiv, pare cel puțin să schițeze o soluție simbolică.

Eu însămi mi-am pierdut tatăl pe când era încă relativ tânăr. La circa șase săptămâni după moartea sa subită, am avut următorul vis:

> *Tatăl meu mi-a apărut în vis, sănătos și plin de viață, dar știam că era mort. Îmi spuse cu bucurie: „Draga mea, învierea cărnii există într-adevăr. Vino cu mine, îți pot arăta." Porni înspre cimitirul în care era înmormântat. Îmi era groază, dar l-am urmat. La cimitir, merse printre morminte, observându-le pe fiecare în parte. Dintr-odată îmi arătă un mormânt și strigă: „Aici, de exemplu, vino să vezi!" Am văzut cum pământul începea să se miște din interior și priveam, plină de groază, așteptând să apară un cadavru pe jumătate putrezit. Însă din pământ se ivi, ridicându-l, un crucifix strălucitor, verde-auriu, de circa un metru înălțime. Tatăl meu strigă: „Uite, aici: asta este învierea cărnii."*

Bineînțeles, m-am gândit la expresia „înviat întru Hristos", însă, ce semnificație avea cu adevărat imaginea, nu am reuși să elucidez. Esențial este, mi se pare, faptul că acel crucifix era din *metal însuflețit*, asemenea statuii alchimiștilor. Aurul verde, ca motiv, trimite și el la alchimie. Jung spune în *Amintirile*[1] sale, că a avut odată o viziune a unei figuri, a lui Hristos, din aur verde, subliniind în acel context: „Aurul verde este calitatea vie pe care alchimiștii n-o vedeau numai în om, ci și în natura vie. Este expresia unui spirit al vieții, *anima mundi* sau *filius macrocosmi*, *anthropos*-ul care trăiește în întreaga

[1] *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, p. 214. În română: *Amintiri, vise, reflecții*, p. 249.

lume. Acest spirit s-a infiltrat până și în materia anorganică, el este prezent și în metal și piatră. Astfel, viziunea mea era o unificare a imaginii lui Hristos cu analogia sa care se află în materie – fiul macrocosmosului... Scoaterea în evidență a metalului îmi arăta ... conceperea alchimică nedisimulată a lui Hristos drept unire a materiei spirituale vii cu cea fizică moartă." Visul meu accentuează aceeași dublă natură a corpului învierii, ca unire a contrariilor. Crucea, însă, semnifică *suferința* provocată de contrarii. Visul meu mai spune despre „corpul învierii" că este, totodată, „omul interior veșnic" și nu eul efemer, deși acest „eu" al tatălui meu defunct pare a fi apărut în vis și ca martor al procesului învierii. Este evident că, abia în unirea eului cu corpul învierii, se desăvârșește devenirea omului în totalitate.

Un ultim exemplu este despre o femeie în vârstă de 80 de ani. Iată aici visul ei înainte de propriul sfârșit[1]:

> *A văzut o cruce și în mijlocul ei strălucea un safir. Visul i-a provocat o fericire extraordinară, pentru că a simțit că are legătură cu viața celestă.*

Și în acest vis crucea simbolizează unificarea tuturor contrariilor, în timp ce safirul ne trimite cu gândul la tradiția medievală unde era piatra lui Hristos și simbolul pentru „piatra de temelie" a Ierusalimului ceresc.

---

[1] Citat după David Eldred, *Psychodynamics of the Dying Process*, p. 171.

10

CORPUL SUBTIL ȘI VARIANTELE SALE

Hindușii și taoiștii, dar și numeroase alte popoare consideră că după moarte, sufletul – indiferent de definiția care i se dă – ar poseda un corp de esență subtilă. Este o credință pe care o împărtășeau și multe societăți primitive. În Occident, spiritismul lucrează cu aceeași ipoteză și există nenumărate rapoarte asupra fenomenelor de materializare în care apar fantome cu corp de „abur" sau „fum".[1] Este, fără îndoială, vorba despre o reprezentare arhetipală, care însă nu a putut fi verificată, excepție făcând, eventual, rapoartele parapsihologice.

Jung a fost primul care a atras atenția asupra unei modalități empirice de a observa existența unui atare „corp subtil"[2]. El spune că avem foarte puține informații conștiente sau directe despre ceea ce se petrece în corpul nostru. Nu știm, spre exemplu, nimic despre starea splinei noastre, în caz că nu ne consultă un medic, iar acesta își va formula și el concluziile pe baza unor simptome indirecte. Constatarea acestei lacune, spune Jung, permite ipoteza că ar exista un fel de strat intermediar, poate un „corp subtil",

---

[1] Vezi Emil Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes*, passim.

[2] Scrisoare către Raymond Smithies, 1952, în C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 252 și urm.

care s-ar interpune între propriul corp și percepția noastră despre noi înșine.

Așa cum ne apare nouă, acest strat intermediar sau „corp subtil" este identic cu tot ceea ce suntem capabili să trăim în interiorul nostru, altfel spus, ar fi sufletul nostru perceput prin intermediul introspecției. Fiecare dintre noi cunoaște din experiență cum sentimente ca invidia, iubira sau ura, anumite gânduri intense, imagini fanteziste par să se impună obiectiv eului nostru. Când le sesizăm, avem senzația că aceste trăiri se ridică din interiorul corpului nostru. În acest caz, „corpul subtil" ar corespunde întru câtva psihismului obiectiv din psihologia lui Jung și ar putea, la fel de bine, să se manifeste și sub alte aparențe, de exemplu, ca un „corp de aer"[1]. Știm, de exemplu, că în stări de extremă excitație, rănile, chiar și cele foarte grave, nu sunt percepute imediat (cum li se întâmplă soldaților răniți pe câmpul de luptă). Intensificarea factorului psihic „derealizează" într-un fel corpul, în ciuda faptului că secrețiile de adrenalină intensifică activitatea senzorială.

În lumina observațiilor lui Jung, voi parcurge câteva din teoriile tradiționale despre existența unui corp de natură subtilă. În Antichitate, discipolii lui Pitagora, orfiștii și, în primul rând, platonicienii susțineau că sufletul posedă un corp subtil strălucitor, vehicul (*ochema*) al manifestărilor sale. Potrivit lui Hierocles din Alexandria[2], așa-numitele reguli pitagoreice de viață serveau eliberării sufletului de materia brută, pentru a deveni „luminos" (*augoeides*), reușind astfel să intre în legătură cu ființele eterice (zei). În *Phaidros* (250 C)

---

[1] Cu sensul de corp aerat, diafan, translucid, cum par, de exemplu, pentru eul care se autopercepe, închipuirile sau produsele imaginației. Termenul de „corp de aer" poate trimite și la sentimentul de ireal sau de desprindere ca și când ceea ce se întâmplă nu este în realitate, eul percepându-se pe sine detașat de corp. În psihanaliză ar corespunde sentimentului de *derealizare* pe care îl subliniază și autoarea în continuare cu privire la trăirile foarte intense de durere (n. red).

[2] Vezi G.R.S. Mead, *The Doctrine of The Subtle Body in Western Tradition*, ediția a II-a, Stuart & Watkins, Londra, 1967, p. 63 și urm. Hierocles din Alexandria, *Comment on the Golden Verses*, editată de Needham (Chaldarean Oracles), 1907, p. 227.

de Platon, sufletul, în starea de *dinainte* de coborârea în „mormântul corpului", este descris ca „sclipire de lumină".

Conceptul platonician de „sclipire" (*auge*) îi va încuraja pe comentatorii neoplatonicieni să vorbească despre un „suflet-lumină" (*augoeides*). De fapt, neoplatonicienii sunt cei care au conturat ideea „corpului de lumină" și a unui „corp subtil" superior, nemuritor. Într-un fragment păstrat din lucrările lui Damascius se spune[1]: „Sufletul posedă un anume vehicul (*ochema*) luminos, care este denumit și astral (*astroeides*) și este veșnic. El se află în corp, fie în cap, fie în umărul drept." În comentariul său la *Parmenidele* lui Platon, Damascius[2] descrie cum acest suflet strălucitor se întunecă treptat și devine tot mai material, pe măsură ce se încarnează; nu își pierde, însă, „identitatea numerică", ceea ce înseamnă, probabil, unitatea. După diferiți autori, corpul de raze sau corpul de lumină al sufletului nu pătrunde brusc în corpul grosier material, ci mai înainte trece print-o fază de „spirit corporal"[3], un fel de chintesență a celor patru elemente care mișcă trupul, produce circulația sângelui și asigură funcționarea organelor senzoriale. Când este orientat spre ceea ce e înalt, el creează conținuturi sufletești obiective și idei raționale; când este orientat în jos, dă naștere iluziilor (*phantasias*). Sufletul poate deveni „umed" sau apos, în vreme ce în forma sa nobilă este uscat și arzător, precum ne spunea deja Heraclit. Regăsim aici stările „mobile" ale eului, pe care le-am discutat în *Capitolul VIII*.

În secolul al II-lea d.Hr., Plutarh descrie sufletele morților[4]: ele sunt înconjurate de o bulă sau văl asemănător unei flăcări, „unele făcute din cea mai pură lumină a lunii pline, transmițând o culoare blândă, continuă și egală. Altele erau decolorate și palide, acoperite de pete albe, ca viperele, altele aveau zgârieturi ușoare". Ștergerea culorii și paloarea sunt atribuite moral greșelilor din viața trecută. La neoplatonicianul de mai târziu Joannes Philoponus (sec. al VII-lea),

---

[1] *Suidas*. S'ae lexicon; ex. rec. Imman. Bekkeri, Berol., 1854, p. 194.

[2] Vezi Ruelle, Chaignet, cap. III, citat după Mead, ibid, p. 60.

[3] „Spirituous body" sau „spirit body", la Mead.

[4] *De sera Numinis Vindicta*, XXII, p. 564.

ideea de suflet este în continuare diferențiată în reprezentarea unui „suflet parțial pur, care zboară la zei, a unui *eidolon*, un suflu gol sau umbră impură, care coboară în Hades".[1] Sufletul pur „rațional", adică înțelept, este luminos și are mișcare sferică; când însă se dedă lipsei de judecată și pasiunilor, se întunecă și se mișcă în linie dreaptă, devine înnourat și negru. Concepții asemănătoare are și de Porfirio, în comentariile sale la Platon.[2]

În domeniul „înnourat" trăiesc și demonii și ei pot afecta sufletul. În starea sa pură, plină de lumină, el se află în afara atingerii lor. Iluziile (*phantasmata*) influențează și ele sufletul prin intermediul demonilor și îi întipăresc forma și culoarea lor. Față de dihotomia relativă (luminos/întunecat) de până atunci, Filopon va întreprinde o nouă divizare.[3] În concepția sa, omul posedă

1) sufletul rațional, care se desparte de corp și este nemuritor;

2) sufletul irațional, pasional, care se desparte de corp, dar nu și de sufletul rațional;

3) „spiritul corporal" care supraviețuiește corpului brut, dar se stinge, totuși, după un timp;

4) suflet pur „vegetativ", care dispare odată cu corpul brut.

„Spiritul corporal" merge în Hades, de unde, prin jertfă de sânge, poate fi adus în fața celor vii printr-un sacrificiu, după cum știm din *Odiseea*. În timpul vieții, acest spirit poate fi purificat și volatilizat într-un grad mai mare, prin dietă și miresme; el se poate manifesta prin *imaginația* sufletului spiritual, superior lui.[4]

Primilor alchimiști și adepților ermetismului le erau familiare aceste concepții filosofice cu care erau, de altfel, contemporani[5].

---

[1] Mead, ibid, p. 43 și urm.

[2] *Sententiae ad intelligibilia descendentes*, XXIX, p. 13, editată de Mommert, Leipzig, 1907, citat după G.R.S. Mead, ibid, p. 45.

[3] Mead, ibid, p. 48 și urm.

[4] Ibid, p. 51.

[5] Documentație, vezi ibid p. 36 și urm.

Unii alchimiști au încercat chiar să-și articuleze opera ca transformare și regenerare a acestui spirit interior al corpului subtil. Cel mai elocvent exemplu îl reprezintă, în sec. al III-lea, viziunile lui Zosima[1], cel mai detaliat document din epocă.

Idei neoplatonice similare au supraviețuit și în spațiul islamic, chiar până în sec. al XVIII-lea, în mișcarea șiită, *Shaykhi.* Unul dintre reprezentanții proeminenți ai acestei școli este Shaykh Ahmad Ahsā'i († 1836), a cărui învățătură este pe larg prezentată de Henry Corbin.[2] Shaykh Ahmad, care se ocupă în opera sa în special de corpul învierii, distinge, de asemenea, patru părți ale sufletului, diferențiindu-se însă în unele puncte de Filopon. El distinge două *jasad* (organisme vii) și două *jism* (mase corporale sau volume corporale):

1) *Jasad A* este corpul brut, *trecător*;

2) *Jasad B* constă din elemente subtile ale pământului mistic Hurqalya (Corbin îl asimilează lui „archetypus mundus"[3]), iar din ele se naște *caro spiritualis*, corpul învierii;

3) *Jism A* este un lucru al lumii intermediare, se naște din domeniul sferelor celeste, fiind astfel „corp astral" și o formă provizorie a corpului subtil pentru că, în măsura în care este absorbit la înviere, în jasad B, acest *caro spiritualis* este *trecător*;

4) *Jism B* este corpul subtil esențial, arhetipal, veșnic, *netrecător*, individualitatea eternă, *corpus supracoeleste* în om, alter egoul său transcendental[4] și corpul-lumină.

Pentru contextele mai profunde și mai subtile ale acestei concepții despre suflet și corp îl îndrum pe cititor spre lucrarea fundamentală a lui Henry Corbin. Din punctul nostru de vedere, este important faptul că în concepțiile neoplatonice, hermetice și alchimice și la anumiți mistici islamici, sufletul și corpul nu apar despărțite de o

---

[1] Vezi C.G. Jung, „Die Visionen des Zosimos", în GW 13, par. 85 și urm.

[2] Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, cap. 2.

[3] Ibid, p. 91 și urm.

[4] „Ființa de lumină" a lui Raymond Moody.

frontieră, ci formează un ansamblu de domenii în care se regăsesc împreună, în așa fel că sunt de neseparat unul de celălalt. Pluralitatea sufletelor din concepția multor popoare primitive, așa cum le-am descoperit în capitolele precedente, transpare și în aceste concepții. Tradiția alchimică se va diferenția de religie și filosofie prin faptul că accentuează continuitatea dintre diferitele aspecte ale sufletului: scopul operei alchimice este tocmai acela de a găsi *Unul* în multiplu și de aceea alchimistul lucrează în cât mai mare măsură asupra „straturilor" sufletești apropiate de corp.

Dintre cele patru componente psihosomatice diferențiate de Shaykh Ahmad, acel *jism A* (volum corporal) trecător, resorbit la înviere, în *jism B* (omul etern) merită o atenție deosebită. În măsura în care constă din influențe ale sferelor celeste, el este „corp astral". Ideea unui corp subtil produs prin influențe astrale își are și ea originea tot în concepțiile neoplatonice și gnostice. Spre exemplu, în concepția lui Plotin[1], sufletul aflat în starea sa pură posedă un corp eteric, însă, când trece de la *logos* la *phantasia* (imaginație), devine mai curând corp solar. Continuându-și coborârea, sufletul se leagă de forme și devine feminin, cu un corp selenar. La finalul coborârii sale se scufundă în lumea materială, devine complet amorf, constituit din emanații umede. Aici pierde orice conștiință a realului, fiind copleșit de tenebre și puerilitate. De îndată, însă, ce se va separa de acest domeniu inferior, devine o rază de lumină (*auge*), fără umbră sau nori.[2]

Proclus formulează aceeași idee ușor diferit, în comentariul său la *Timaios*[3] al lui Platon. Pentru el, omul este un microcosmos și posedă, asemenea universului (*to pan*), spirit și rațiune (*nous* și *logos*), precum și un corp divin și unul muritor. Ca *nous* corespunde prin

---

[1] Publicat de Porfir (305) în *Sententiae ad intelligibilia descendentes*, editat de Mommert, XXIX, p. 14 și urm.

[2] Vezi G.R.S. Mead, *The Doctrine of the subtle bodyin Western Tradition*, p. 61 și urm.

[3] Proklos, *Commentarius in Platonis Timaeum*, editată de Schneider, Breslau 1847, p. 384 A B, p. 848.

natura sa aștrilor ficși. Ca *logos* (rațiune) corespunde lui Saturn, iar în aspectul său social îi corespunde lui Jupiter. Partea irațională a omului are și ea legăturile sale: pasiunile îi corespund lui Marte, elocința lui Mercur, poftele lui Venus, percepția Soarelui și viața vegetativă Lunei.

Vehiculul strălucitor al sufletului (*augoeides*) îi corespunde cerului, iar învelișul său muritor, lumii sublunare. Porfir urmează aici, după cum observă Mead, mai degrabă schema vechiului Babilon, în vreme ce Proclus, pe cea neobabiloniană.[1] După Filopon, strălucitorul vehicul al sufletului constă din chintesența celor patru elemente naturale și forma lui este sferică. Pentru Aristotel corpul chintesențial este transparent și asemănător cristalului, fiind o revărsare a sferelor celeste. Corpul chintesențial al lui Filopon îi corespunde mai degrabă *jism-ului B*, adică acelui corp al învierii născut din „mundus archetypus" din concepția lui Shaykh Ahmad, în timp ce „corpul astral" se aseamănă mai mult trecătorului *jism A*.

În Renaștere, Paracelsus va propune o nouă dezvoltare a tradiției apusene a corpului subtil. În *Liber de Lunaticis* el spune că în om există „două trupuri"[2]: „unul din elemente, celălalt din astre... După moarte, trupul elementar împreună cu spiritul său ajung în groapă, elementele eterice sunt consumate în firmament". Paracelsus înțelege prin acesta corpul sideral sau astral, care bântuie încă un timp după moarte, ca imagine-oglindă sau spectru, fiind apoi reabsorbit treptat de stele. Doar „spiritul imaginii lui Dumnezeu merge la Cel a cărui imagine este" – acesta este nucleul sufletesc nemuritor, adică, în limbaj psihologic, Sinele.

„Corpul astral" este, așadar, în concepția autorilor citați, uneori trecător, alteori veșnic. Este însă evident că el are de-a face cu ceea ce am numi astăzi inconștientul colectiv, fiindcă deja în Antichitate, corpurile cerești erau considerate zei, iar în islam, îngeri. Ele sunt astfel în viziunea modernă, *simboluri arhetipale* care reprezintă în totalitatea lor inconștientul colectiv. Aici debutează, însă, o mare

---

[1] Mead, ibid, p. 63.

[2] Citat după Aniela Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, p. 79.

incertitudine: ce se întâmplă cu așa-numitul inconștient colectiv din om la moartea sa? Supraviețuiește acest strat al sufletului odată cu omul sau omul se desparte de el, fiindcă niciodată nu a fost o parte a persoanei sale și, cu atât mai puțin, a conștiinței sale? Sau o parte a sa (după Proclus, cea care se află deasupra lunii) este păstrată împreună cu „corpul de lumină", iar cealaltă (cea sublunară) este respinsă? Sau aspectul cosmic al inconștientului colectiv dăinuie, separat de defunct, care păstrează doar aspectul care i-a fost încarnat? Spre această din urmă variantă pare să tindă Shaykh Ahmad și de aceea doresc să readuc în atenție concepția sa, interpretând psihologic reflecțiile lui Corbin:

Ahmad crede, în tradiția cosmologiei lui Avicenna, în existența unui pământ care se află între domeniul superior al inteligibilului (al spiritului pur, al ideilor platonice) și pământul brut material. În el trăiesc anumiți îngeri și sufletele. Dimensiunea sa nu este lumea senzorială, ci una a „imaginației active", adică a unei imaginații care percepe și modelează ceea ce este obiectiv și real, în opoziție cu dorințele și iluziile. Ea corespunde, cum arată Corbin, conceptului alchimic de *imaginatio vera*, în opoziție cu *imaginatio phantastica*. Imaginația adevărată este organul tuturor trăirilor religioase, charismelor, revelațiilor, intuițiilor autentice și așa mai departe. Acest domeniu, cel al pământului Hurqalya, care reprezintă centrul întregului univers, intermediază între lumea spiritului pur și cea a materiei brute. El este o „coincidentia oppositorum", un domeniu în care suflet și corp se întâlnesc nedistinctiv, în centru.

În limbajul psihologiei abisale, acest pământ este, așa cum a văzut deja Corbin, un *mundus archetypus*, însă se cere o completare, *el este acel archetypus mundus unificat în arhetipul Sinelui*, pe care Jung, urmând tradiția apuseană, l-a *denumit unus mundus* și l-a descris ca fond al evenimentelor sincronistice în domeniul brut material.[1] Într-o scrisoare adresată preotului F. Pfäfflin, Jung se referă

[1] Conform lui Shaykh Ahmad, doar chintesența acestui aspect al inconștientului colectiv supraviețuiește morții individului, durând, ca să spunem așa, în „corpul spiritual".

la o asemenea lume sau „pământ" al corpului subtil. Destinatarul i-a relatat că a simțit intens prezența fratelui său, mort într-un accident în Africa, și a purtat o discuție cu acesta. Jung răspunde: „În ceea ce privește interesanta discuție post-mortem pe care ați avut-o cu fratele dumneavoastră, ea demonstrează toate caracteristicile semnificative ale trăirilor de acest fel. Subliniez, în special, preocuparea aparte pe care morții o au pentru stările sufletești ale celorlalți (morți). De asemenea, existența locurilor de vindecare (sufletească). Am intuit de mult că instituțiile religioase, bisericile, mănăstirile, templele, riturile și eforturile psihoterapeutice de vindecare ar fi imitări ale stărilor sufletești (transcendentale) post-mortem, o adevărată *ecclesia spiritualis* ca model al bisericii pe pământ, una sancta. În Est, o asemenea idee nu ar fi ceva nemaiauzit, de vreme ce, de pildă, filosofia budistă a creat pentru această existență sufletească (în afara spațiului și atemporală), termenul de *sambhoga-kâya,* anume lumea formelor subtile, care se comportă față de *nirmana-kâya* precum corpul subtil față de corpul material. Lumea subtilă este înțeleasă ca o stare intermediară între *nirmana-kâya* și *dharma-kâya.* În *dharma-kâya,* care simbolizează starea cea mai înaltă, separarea formelor se anulează în unitate absolută și amorfism."

În aceeași scrisoare, Jung presupune că, în inconștientul abisal, unde timpul și spațiul par a fi anulate, domnește „o veșnicie relativă și o relativă lipsă de separare de celelalte suflete, respectiv, o devenire în Unul a acestora". Această sferă este, neîndoielnic, identică cu pământul Hurqalya al misticii islamice. Legătura cu această dimensiune văzută ca *unus mundus* este decisivă pentru om, ei fiindu-i destinată, în cele din urmă, întreg procesul pe care, în temenii psihologiei, îl numim individuație.

Acum înțelegem mai bine de ce Jung spune în *Amintirile* sale : „Întrebarea hotărâtoare pentru om e: te raportezi sau nu la infinit? Acesta este criteriul vieții sale. Numai dacă știu că nemărginirea este esențialul, nu-mi fixez interesul pe futilități și pe lucruri care nu au o însemnătate decisivă. Dacă nu știu, atunci insist să mi se recunoască o valoare în lume, din cauza unei însușiri sau a alteia pe care o concep ca pe o avere personală: talentul „meu" sau, eventual,

frumusețea „mea". Cu cât omul pune mai mult accent pe o posesiune falsă și cu cât percepe mai puțin ceea ce este esențial, cu atât mai nesatisfăcătoare îi este viața... Dacă înțelegem și simțim că în timpul acestei vieți suntem legați de nemărginire, dorințele și atitudinea se modifică. La urma urmei, valoarea noastră se datorează numai esențialului, iar dacă nu avem așa ceva, viața este irosită... Ating însă sentimentul de nemărginire numai dacă am ca limită extrema. Limitarea cea mai mare a omului este Sinele; el se manifestă în trăirea lui: Eu sunt numai asta! Doar conștiința limitării mele celei mai înguste în sinele meu se racordează la nelimitarea inconștientului..."

În această perspectivă, nemărginirea, inconștientul are un sens doar atunci când este conectat la conștiință, altfel este „pierdut în sine însuși". Doar ceea ce omul a conștientizat din inconștient pare a-l însoți ca „fruct" în lumea de dincolo. În plus, acest fruct, adăpostit în „tezaurul" sau „biblioteca" sau „hambarul" lumii de dincolo, pare a opera pozitiv și durabil în continuare.

Reprezentările astrologice pot ilustra același lucru. Constelațiile astrologice reprezintă ceea ce noi numim arhetipurile inconștientului colectiv. Ele sunt imagini ale arhetipurilor proiectate pe cer. Horoscopul nașterii prezintă o combinație individuală, specifică, de elemente arhetipale colective, la fel cum factorii noștri ereditari biologici sunt colectivi, dar în particular formează, de fiecare dată, o nouă compoziție individuală. Combinația stelelor în horoscop ilustrează în mare măsură ființa individuală și astfel, destinul sufletesc al fiecăruia. De aceea, conform experienței, nu putem conștientiza sau integra un arhetip în sine, luat ca totalitate, ci doar acel aspect al arhetipurilor care ni se oferă în decursul vieții, din exterior sau din interior, ca eveniment predestinat și se pare că doar asta se păstrează împreună cu noi, în moarte. Conștientizarea, însă, depinde în cele din urmă, de legătura eului cu Sinele, adică de orientarea eului spre nemărginire sau divin. A te lăsa copleșit sau posedat de un arhetip stă în putința fiecăruia, dar prin asta nu se realizează sufletește nimic, demonul doar vine și pleacă. Numai conștientizarea Sinelui care, ca *spiritus rector* al tuturor evenimentelor biologice și psihologice, reprezintă elementul unificator al

tuturor arhetipurilor și pare a fi în moarte o posesiune nepieritoare. Într-o scrisoare adresată unei femei care deplângea moartea prematură a unui copil, Jung scrie :

„Ceea ce se întâmplă dincolo de moarte este atât de extraordinar, încât nu se poate descrie în cuvinte, imaginația și simțurile noastre nu sunt suficiente pentru a înțelege, nici chiar într-o mică măsură. Cu câteva zile înainte de moartea surorii mele, fața ei avea o expresie de o măreție atât de îndepărtată de natura umană, încât m-a înspăimântat.

Și un copil pătrunde în această măreție, căci va ști să se elibereze de această lume și de varietatea de individuații mai repede decât cineva mai în vârstă; el atinge mai repede o stare comparabilă cu a dumneavoastră acum, în așa fel încât diferențele se șterg repede. Mai devreme sau mai târziu, toți morții devin în esență ceea suntem și noi. Din realitatea noastră de aici, știm puțin sau nu știm nimic despre această esență. Și ce vom ști despre acest pământ dincolo de moarte? Forma noastră temporală se va dizolva în veșnicie, dar sensul său nu se va pierde. Poate că degetul mic va învăța, de fapt, că aparține palmei."

Prin ideea că „morții vor deveni ceea ce suntem și noi", Jung face aluzie aici la secretul Sinelui, căci toate sufletele, ale viilor și ale morților, sunt întemeiate pe unitatea sa, totodată una și multiplă. La fel pentru hinduși *atman*-ul personal (Sinele) și *atman*-ul cosmic au fost dintotdeauna *unul*.

11

O IPOTEZĂ NOUĂ A LUI C.G. JUNG

A admite existența unui *corp subtil* înseamnă a accepta ipoteza că se poate trece gradual de la materialitatea brută, grosieră, a corpului (care se manifestă ca un consum de energie) la psihismul pur. Ceea ce numim energie fizică și energie psihică nu ar fi decât două aspecte ale uneia și aceleiași energii. Jung formulează această ipoteză într-o scrisoare referitoare la corpul subtil, destinată lui Raymond Smythies. După ce lansează ideea corpului subtil (pe care am analizat-o și noi în capitolele precendente), Jung scrie: „Ar fi poate necesar să concepem psihicul ca intensitate neextinsă și nu ca un corp care se mișcă în timp. Se poate presupune că psihicul crește de la extensia cea mai mică, la infinita intensitate, *irealizând* corpul, de exemplu, atunci când depășește viteza luminii... Din acest punct de vedere, creierul poate fi o stație de comutare în care tensiunea sau intensitatea relativ infinită a psihicului este transformată în frecvențe sau «extensiuni» perceptibile.[1] Invers, lipsa percepțiilor introspective ale corpului se explică printr-o «psihificare»

[1] Mai nou, cunoscutul neurolog sir John C. Eccles postulează, de asemenea, independența unei părți a psihicului de creier, *The Human Psyche*, Berlin și New York, 1979; la fel și Wilder Penfield, *The Mystery of the Mind*, Princeton Univ. Press, 1975.

graduală, adică intensificare pe seama extensiunii. Psihic = intensitate maximă în spațiu minim."

Este vorba aici, deci, de o formă de energie care trece *gradual* de la ceva măsurabil fizic, la ceva sufletesc, nemăsurabil. În această perspectivă, corpul subtil ar fi o formă de psihic, încă aproape de corp, dar cu o masă minimă și o extindere spațio-temporală, care, desigur, nu ar mai putea aparține, în niciun caz, materiei fizice, în accepțiunea comună a termenului.

Trebuie să rămânem conștienți de faptul că fizica modernă a dat oricum lovitura de grație ideii noastre de realitate materială. Fritjof Capra descrie acest lucru astfel[1]: „În fizica modernă masa nu mai are substanță și nu se mai crede că particulele constau dintr-o materie oarecare, ci că sunt fascicule de energie... Așa cum am văzut, ele nu trebuie privite ca obiecte tridimensionale, ca, de pildă, o bilă sau un grăunte de nisip, ci ca structuri tetradimensionale, în continuumul spațiu-timp. Formele lor trebuie înțelese dinamic, ca forme în spațiu și timp. Particulele subatomice sunt structuri dinamice, care au aspect spațial și aspect temporal. Aspectul spațial le permite să apară ca obiecte cu o anumită masă, iar aspectul temporal, ca procese definite de o energie corespunzătoare."

Dacă înțelegem „materia" în acest fel, ideea trecerii progresive a corpului într-o concentrare de intensitate energetică, care nu mai e definită prin categorii de spațiu și timp, devine mai puțin de neconceput.

Într-o altă scrisoare, în care comentează cartea lui Edward White, *The Unobstructed Universe*, Jung spune[2]: „Cea mai bună idee în *Unobstructed Univers* este, fără îndoială, aceea a frecvenței. Este o idee cu care am cochetat și eu în încercarea de a explica relativa realitate a fenomenelor metafizice. Paralela pe care o face White cu esența gândului mi se pare foarte corectă. Gândul nu are nicio altă calitate în comun cu lumea fizică, decât cea a intensității, care poate fi cert exprimată matematic, ca frecvență. Se observă o creștere

---

[1] Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen*, München, 1975, p. 292.

[2] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 42 și urm.

vizibilă de intensitate, respectiv, de frecvență, în orice caz în care se manifestă un arhetip sau în cazul unui *abaissement du niveau mental*, când inconștientul, reacționând, trece în primul plan, de exemplu, în cazul viziunilor despre viitor, al extazelor, al viziunilor muribunzilor și așa mai departe."

Ipoteza lui Jung privind unitatea energiei fizice și psihice mi se pare atât de importantă, încât cred că merită să trecem în revistă simbolismul viselor redate până acum, pentru a vedea dacă ele conțin argumente pro sau contra acestei idei. În primul rând, ar fi visul lui J.B. Pristley, despre acea flacără a vieții care traversează mulțimea păsărilor vii și moarte (vezi cap. 2). Semnificativă este *trecerea din ce în ce mai rapidă a timpului*. Acest aspect ar corespunde acelei creșteri a intensității despre care vorbește Jung; flacăra albă ar fi atunci o imagine a însăși vieții psihice, de o uriașă tensiune, care traversează totodată fenomenele brute materiale. Întregul proces al vieții culminează în această flacără albă, care „irealizează" literalmente viața corporală, potrivit exprimării lui Jung. Timpul, „trecând mereu mai repede", adică fluxul de energie devenind mereu mai intens, apare observatorului ca stând pe loc – ceea ce înseamnă că păsările din vis nu se mai mișcă. Totul pare extins simultan într-un spațiu infinit. „Spațiul minim" al intensității psihice ar fi, de fapt, la fel ca universul, un punct – poate, un fel de *punct omniprezent*, o imagine care era un cunoscut simbol medieval al lui Dumnezeu.

În materialul prezentat, apare cel mai adesea imaginea luminii. Jung formulează presupunerea că realitatea psihică se află pe niveluri de frecvență superioare celor ale luminii, ceea ce înseamnă că poate depăși viteza de propagare a luminii. „Lumina" ar fi, în acest caz, ultimul grad observabil al tranziției înainte ca psihicul să „irealizeze" (potrivit termenului lui Jung) în totalitate corpul. Din nou, lumina ar fi prima manifestare a psihicului în procesul „încarnării" energiei psihice în continuumul spațiu-timp prin conectarea lui la un nivel inferior de energie. Pe lângă mărturiile citate aici după Moody (vezi cap. 4), găsim atât în lucrările acestuia, cât și în restul literaturii parapsihologice, numeroase relatări despre apariții luminoase ca fenomene care însoțesc moartea sau nălucile.

Un vis redat de John Sanford ilustrează în mod deosebit de clar ipoteza lui Jung. Este visul unui preot protestant, cu câteva zile înainte de moarte[1]:

Acele ceasornicului, care se mişcau până adineauri, se opresc. Şi acum, în spatele ceasului se deschide o fereastră şi lumina pătrunde înăuntru. Deschiderea ferestrei devine o poartă, iar lumina, un drum strălucitor. Păşesc pe acest drum de lumină pură şi dispar.

Alchimistul Gerhard Dorn descrie o „fereastră" asemănătoare ca *fenestra aeternitatis* sau *spiraculum* (gol de aer) *aeternitatis*, o fereastră care se deschide adeptului prin *opus*-ul alchimic, astfel că, potrivit lui Jung, acesta „este eliberat din strânsoarea sufocantă a unei imagini unilaterale a lumii".[2] În textele religioase, Maria era lăudată ca *fenestra evasionis*, fereastra care permite o evadare din lume.[3]

Amintesc aici câteva din numeroasele mărturii impresionante din cartea lui J. C. Hampe. Cea de față este a arhitectului Stefan von Jankovic[4]: „Una dintre cele mai mari cunoaşteri care mi-au fost date în timpul morții este principiul vibrațiilor ... Pentru mine, de atunci, (Dumnezeu) reprezintă cea dintâi între toate sursele de energie; inepuizabilă şi atemporală, ea radiază continuu energie, o absoarbe totodată, e o continuă pulsaţie... Lumi diferite emană vibrații diferite, frecvenţele sunt cele care determină diversitățile. În acelaşi timp şi din acest motiv, pot exista lumi diferite în acelaşi loc, fiindcă vibrațiile neînrudite nici nu se influențează reciproc... Naşterea şi moartea pot fi înţelese ca evenimente care ne conduc dintr-o frecvenţă vibratorie în alta şi astfel dintr-o lume, în cealaltă..." În această descriere, Jankovic se apropie foarte mult de concepţia lui Jung.

---

[1] John Sanford, *Gottes vergessene Sprache*, Olten, 1956, p. 45.

[2] C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/II, par. 388, 417. În română: C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în OC 14/2, par. 388, 417.

[3] Marie-Louise von Franz, „Aurora Consurgens", în C.G. Jung, GW 14/III, par. 555. În română: C.G. Jung, OC 14/3, par. 555.

[4] Johann Christoph Hampe, *Sterben ist doch anders*, p. 126.

În cele mai multe din relatările experiențelor în apropierea morții, sesizăm sentimente de neplăcere la întoarcerea în realitatea cotidiană. Acestea ar coincide cu momentul în care creierul începe să „conecteze la un nivel inferior" intensitatea psihică, limitându-ne astfel la necesitatea reprezentărilor de spațiu, timp și masă. Corpul adineauri „irealizat" se face din nou simțit.

Mai puțin influențată de reflecții ulterioare și, în acest sens, mai autentică decât descrierea lui Jankovic este cea a lui Victor Solov, care s-a aflat în moarte clinică timp de 23 de minute:

Mă mișcam foarte repede spre o rețea strălucitoare în ale cărei puncte de intersecție intensitatea luminoasă vibra cu o energie rece, fără seamăn. Rețeaua era ca un grilaj de netrecut, pe care nu vroiam să-l străpung. Pentru un scurt moment, înaintarea mea păru că se încetinește, dar în următorul moment eram deja în grilaj. Când l-am atins, sclipirea luminii era de o atare intensitate încât mă consuma și mă transforma în același timp. Nu am simțit nicio durere. Sentimentul nu era nici neplăcut, nici plăcut, dar mă cuprindea cu totul. De atunci totul e altfel – cum? Se poate exprima prea puțin în cuvinte. Totul era ca un transformator, ca un transformator de energie care mă transporta, amorf, dincolo de timp și spațiu. Nu mă aflam într-un alt loc, fiindcă dimensiunile spațiale nu mai existau, ci într-o altă stare.[1]

O astfel de rețea apare și în una dintre relatările citate de Lindley[2]:

Cu cât mă concentram mai mult la sursa de lumină, cu atât mai mult îmi dădeam seama că natura acestei lumini era foarte, foarte ciudată... Era mai mult decât lumină, era o rețea de energie (grid of power)... m-aș fi putut gândi, într-un fel, la o pânză de păianjen de vară târzie, extrem de fină, care pătrundea totul...

---

[1] Ibid, p. 81 și urm. (n.a.).

[2] J. Lindley, *Near Death Experiences*, p. 111.

Această rețea – grilaj sau pânză fină amintește de „draperia de fire" după care dispărea, în visul unei femei, unchiul ei. La vremea visului, unchiul murise, fără ca femeia să știe ceva despre asta.[1]

Eu însămi am avut acest vis la circa cinci ani după moartea tatălui meu:

> *Eram cu sora mea într-o stație de tramvai în Zürich și voiam să mergem în centru, cu tramvaiul nr. 8. Am sărit în el și am observat – prea târziu – că mergea în direcție opusă. Eu am spus: „Dacă numai una dintre noi ar fi făcut asta ar fi fost, pur și simplu, o greșeală, dar fiindcă am făcut-o amândouă, trebuie să aibă o semnificație. Să vedem unde se ajunge." Apoi un controlor ne-a verificat biletele. Pe chipiu scria E.W.Z (Elektrizitätswerk [Uzina Electrică] Zürich). Mă miram că un angajat al E.W.Z. poate fi controlor. Am coborât la stația următoare. Un taxi s-a apropiat de noi și din el a coborât tatăl meu! Știam că e un spirit. Când am vrut să-l salut, mi-a făcut semn să nu mă apropii prea mult și a plecat în direcția casei în care locuiserăm împreună. I-am strigat: „Nu mai locuim acolo!" El a dat însă din cap și a murmurat: „Asta nu mă mai interesează acum!"*

Motivele importante ale visului meu sunt tramvaiul nr. 8 și controlorul neobișnuit. Opt înseamnă în simbolismul numerelor atemporalitate și veșnicie. Potrivit lui Augustin (*Sermo* IX, 6), după cele șapte zile ale Creației, urmează o a opta, „care nu mai are seară". În alchimie, opt este numărul desăvârșirii.[2] În ceea ce privește controlorul, m-am gândit la cuvântul „control" – după cum se știe, acesta este în ședințele de spiritism un personaj-fantomă care intermediază între mediu și „spirite". Multe medii nici nu pot lucra fără un astfel de „control"; el este, ca să spunem așa, *animus*-ul lor personificat

---

[1] Vezi Aniela Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, p. 209.

[2] Vezi C.G. Jung, „Psychologie und Alchemie", în GW 12, par. 200-211. În română: C.G. Jung, „Psihologie și alchimie", în OC 12, trad. Carmen Oniți și Maria Magdalena Angelescu, Teora, București, 1998, par. 200-211.

(sau *anima* în cazul mediilor bărbați). Dar de ce în visul meu, el este un lucrător al uzinei electrice din Zürich? M-am gândit că ar putea avea de-a face cu transformarea unei tensiuni sau frecvențe electrice, probabil, cu creșterea unei asemenea frecvențe. Mi se pare că toate aceste experiențe menționate aici susțin ipoteza lui Jung.

Funcțiile psihice responsabile pentru percepția noastră de timp și spațiu par a-și înceta activitatea când se atinge un anumit prag superior de frecvență. Jung a accentuat neobosit că o anume parte a psihicului nu este legată de categoriile spațiu-timp. Într-o scrisoare[1] el spune: „Ceea ce se înțelege de obicei prin «psihic» este, cu siguranță, un fenomen trecător, în măsura în care sunt desemnate astfel fapte conștiente obișnuite. Pătrunzând, însă, în alte domenii ale psihicului, anume în ceea ce numim inconștient, găsim lucruri care pun sub semnul întrebării categoriile obligatorii ale lumii conștiente, adică cele ale timpului și spațiului.[2] Este clar că percepțiile atemporalității și aspațialității pot avea loc numai în virtutea unei structuri similare a sufletului perceptiv... ceea ce conduce... cel puțin la îndoială față de temporalitatea exclusivă a sufletului, sau... la îndoială față de timp și spațiu... Este neîndoielnic clar că nu vom putea niciodată concepe atemporalitatea și aspațialitatea cu mijloacele inteligenței noastre, astfel că este nevoie să ne mulțumim cu reprezentarea acestei limite. Cu toate acestea, știm astfel că există o ușa spre o cu totul altă ordine a lucrurilor decât cea cu care ne confruntăm în lumea noastră conștientă empirică."

Și în altă parte[3]: „Este un fapt că, la fel ca toate formele conceptuale, timpul și spațiu nu sunt axiome, ci, în fond, adevăruri statistice. Se demonstrează astfel că psihicul, cel puțin în parte, nu este subordonat acestor categorii. El este capabil de percepții telepatice și pre-cognitive. În măsura în care are această capacitate, el se află, de fapt, în afara continuumului spațiu-timp. Este atunci de așteptat să apară fenomene post-mortem pe care trebuie să le considerăm

[1] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 1, p. 156.

[2] De exemplu, telepatia (n.a.).

[3] C.G. Jung, *Briefe*, vol. 3, p. 302 și urm.

autentice. Nu putem identifica durata extra-temporalității. Relativa raritate a unor astfel de fenomene indică însă, fără îndoială, că formele de existență ale intra- și extra-temporalității sunt atât de bine delimitate, încât depășirea graniței ține de domeniul celor mai mari dificultăți. Aceasta nu împiedică însă ca existența intra-temporală să decurgă paralel cu cea extra-temporală. Mai mult, ca noi înșine să existăm în același timp, în ambele, ceea ce uneori și presimțim. Ceea ce se află însă în afara timpului nu se mai poate schimba în concepția noastră. Acel lucru posedă *o* veșnicie relativă."

O convorbire cu o muribundă, consemnată de Lückel, este o bună ilustrare a acestei reprezentări a timpului, la Jung[1]: Lückel îi spune că are impresia „că ea ar trăi, parcă, în două lumi... da, exact, spune ea. – E un sentiment foarte frumos pe de-o parte, dar și foarte ciudat: Un timp se scurge mai departe – celălalt stă pe loc. Și pot chiar să influențez asta – puțintel, în orice caz. Lückel: Dar astea sunt atunci două sentimente foarte diferențiate, coexistând în dumneavoastră, două sentimente diferite ale timpului. – Ea: Da, *un* sentiment cuprinzător și adânc, *de parcă m-aș putea afla peste tot în același timp*. Îmi simt corpul cumva de parcă aș fi ca aerul sau, mai degrabă, ca lumina – de parcă n-ar exista nici o limită... celălalt sentiment – e ca și când cineva mi-ar număra clipele. Și ele trec, pleacă mereu. Nu pot să le opresc. – E ca și când m-aș tot împuțina..."

Este evident că în pragul morții încetează nu doar experiența spațiului și a timpului, ci și legătura psihicului cu activitatea creierului, psihicul nemaifiind extensiv, ci devenind mai ales intensitate. Toate trăirile luminoase, despre care am vorbit, par a confirma acest fenomen, din moment ce lumina este, să spunem așa, limita superioară a extensivului.

În mărturiile introduse de Aniela Jaffé, motivul luminii apare deosebit de frecvent. Să dăm aici doar câteva exemple[2]. În noaptea de Crăciun, o femeie își vede tatăl mort astfel: „Atât de frumos,

---

[1] Kurt Lückel, *Begegnung mit Sterbenden*, p. 182 (n.a.).

[2] Aniela Jaffé, *Geistererscheinungen und Vorzeichen*, p. 67 și urm.

strălucitor ca aurul, transparent precum ceaţa." În altele, morţii sunt „transparenţi şi solari" sau „luminaţi de o rază sacră" sau o lumină precede cu puţin timp apariţia mortului.[1] Descrierile continuă astfel: „luminozitate neobişnuită, ca o sclipire stranie" sau „orbitor de luminos, ca un soare", ele referindu-se la apariţii în vis sau viziuni în stare de trezie. Şi stafiile nefaste apar uneori într-o lumină asemănătoare. Astfel, un bărbat care mergea cu căruţa prin pădure, vede într-un loc bântuit de o ucigaşă de copii, „o bilă sau un cerc de lumină, de o strălucire puternică, ba chiar excesivă", de care caii fug în panică; sau un altul vede pe stradă, în locul în care avusese loc o sinucidere, o bilă de lumină orbitoare, cu două figuri în interior.[2] Astfel de apariţii luminoase pot interveni şi atunci când un complex autonom al unui viu este intens constelat.[3]

Deosebit de concludente mi se par şi fulgerele roşii ieşind din cufărul negru, în visul redat mai sus (vezi cap. 6). Dreptunghiul negru (cufărul) trebuie asociat morţii simbolizată de sicriu, mormânt; din el ţâşnesc fulgerele. Acest lucru aminteşte de acea stranie idee a lui Origen, anume că trupul învierii se naşte din cadavru, prin emanaţie de scântei (*spintherismos*), ca şi când din corpul mort s-ar revărsa o „energie" pentru a construi corpul învierii – poate aceasta este, în acelaşi timp, şi o indicaţie cu privire la natura trecerii progresive a corpului „material" la o formă de existenţă după moarte.

Şi în materialul cules de Mattiesen referitor la apariţia fantomelor lângă patul de moarte, regăsim simbolismul corpului subtil, lumină şi intensitate energetică. Astfel, la patul de moarte al unui anumit Horace Frankel, martorii au văzut fantoma prietenului său, Walt Whitman, constituindu-se ca „mic nor", transformat apoi în figura lui Whitman. Unul din martori a atins-o, simţind ceva „ca un uşor

---

[1] Ibid, p. 70 şi urm., vezi şi p. 72 şi urm., p. 76.

[2] Ibid, p. 89, p. 90, vezi şi p. 92.

[3] Ibid, p. 91.

șoc electric".[1] Despre o experiență aproape similară vorbește și von Güldenstubbe[2], care a văzut într-o seară o „coloană întunecată de abur cenușiu" devenind treptat albastră, pentru ca apoi să se transforme în figura unui bărbat. Când dispare, fantoma trece din nou în forma de coloană, „foarte încet, lumina pălește, părând că pâlpâie o vreme, ca o lampă care se stinge".

Materializările sunt descrise chiar de către mediumuri ca structuri de materie de „joasă frecvență".[3] În completare, Mattiesen introduce teorii ale mediumurilor, care mie îmi par însă prea speculative.[4] Dimpotrivă, mi se pare probabilă ideea sa că notoria „răceală", vânt rece, boare, care însoțește aparițiile spiritelor, se datorează faptului că ele absorb energia celor vii, pentru a se putea manifesta.[5] În orice caz, simbolismul din aceste rapoarte parapsihologice trimite la procese energetice.

Un vis impresionant este cel redat mai jos, intervenit cu trei zile înaintea morții unui domn C. cu care visătoarea avea o legătură:

> *Sunt într-un loc extrem de ridicat, unde conștientizez o intensitate imensă, de o natură oarecare. Nu știu dacă e căldură sau răceală. Știam – domnul C. era mort și apoi l-am văzut pe un mic nor strălucitor, împreună cu alte două figuri îmbrăcate în alb, ca îngerii slujitori sau amorașii.*

La o energie radiantă trimite și cutia de metal din visul deja redat (vezi cap. 1): urna cu cenușa fiului este asociată de visătoare cu micuța cutie conținând substanța radioactivă care poate iradia întreg universul – aceasta ar constitui o nouă interpretare a visului,

---

[1] Emil Mattiesen, *Das persönliche Überleben des Todes*, vol. 1, p. 90, vezi apariția luminoasă, ibid, p. 93 și p. 112 și vol. 2, p. 261 și 313, unde apare o lumină similară în timpul unei experiențe extracorporale.

[2] Cit. după Mattiesen, ibid, vol. 3, p. 25.

[3] Ibid, p. 171.

[4] Ibid, p. 189 și urm.

[5] Vezi ibid, p. 221.

care ar permite o asociere cu ipoteza lui Jung referitoare la o energie sau o formă de existență a psihicului neîncarnat, excedând energia luminii.

Unor asemenea abordări energetice le vin în întâmpinare și unele ipoteze ale fizicii moderne. Dintr-o perspectivă unificatoare, aceste ipoteze tind astăzi să privească întregul univers material ca pe un „dans al configurărilor energetice".[1] Deosebit de apropiată de ideea lui Jung este paradigma fizicianului David Bohm, ea atingând problema unor posibile aspecte neobservabile ale existenței.[2] Bohm acceptă, în primă instanță, ipoteza indivizibilității tuturor proceselor materiale, așa cum este dată prin paradoxul lui Einstein, Rosen și Podolski.[3] El postulează că, dacă observă separat două particule (A, B) cu moment cinetic (spin) contrar, legate în același atom, atunci orice perturbare a spinului lui A antrenează simultan o perturbare a spinului lui B. Simultaneitatea pare să repună în discuție legea conform căreia o informație nu se poate propaga mai repede decât viteza luminii. Totul se întâmplă ca și când B „ar ști" ce se petrece cu A.[4] Concluzia probabilă este că universul material este o *totalitate indivizibilă*. Bohm postulează mai departe că universul material observabil nu este decât ordinea desfășurată sau explicită (*explicate order*) a ființării și căreia îi servește ca bază o ordine înfășurată sau implicită (*implicate order*).[5] Ambele ordini coexistă într-o mișcare totală (*holomovement*), indefinibilă.[6] Ansamblul desfășurat (*explicate order*) și ansamblul înfășurat (*implicate order*) există și durează împreună, înfășurate într-o mișcare universală pe care nu o putem sesiza.[7]

---

1 Vezi Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen*, p. 2.

2 Vezi David Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, Londra, 1980.

3 Ibid, p. 72.

4 Acest paradox este foarte bine explicat, iar consecințele sale lămurite, în lucrarea lui Bernard d'Espagnat, *À la recherche du réel*, Paris, 1980.

5 Bohm, *Wholeness and the Implicate Order*, p. 147 și urm.

6 Ibid, p. 151.

7 Ibid, p. 184 și urm.

Lumea manifestă, comprehensibilă simțurilor noastre este lumea explicită; ea este aceea pe care o percepe conștiința noastră, adică aceea care este actualizată prin observarea noastră conștientă. „Materia în general și conștiința în special au în comun lumea desfășurată[1], întemeindu-se ambele pe o ordine superior dimensionată, *înfășurată*. Ceea ce observăm ca mișcare temporală este, în fapt, coprezența numeroaselor faze ale ordinii implicite."[2] Pentru un psiholog este clar că David Bohm, prin ideea sa de ordine implicită, furnizează, în proiecție, un model al inconștientului colectiv[3] și că, odată cu teoria sa, suntem în fața unei încercări de a schița un model unic, psihofizic, al întregii existențe. Fondul acestei existențe este, așa cum spune el, un rezervor infinit, o mare de energie[4], ascunsă adânc sub conștiința noastră explicită sau desfășurată în spațiu și timp.

Această nouă concepție despre lumea fizică a lui David Bohm este perfect compatibilă cu ipoteza lui Jung despre o energie unică, manifestă fizic ca desfășurată în spațiu și timp și manifestă psihic ca energie pură intensitate (implicită) în afara spațiului și a timpului.

Alți fizicieni moderni au riscat și ei să ofere modele speculative despre un univers psihofizic unitar. Fritjof Capra a comparat concepția actuală a materiei ca „dans energetic" cu concepții ale Orientului Îndepărtat ale taoismului sau dansul lui Shiva[5]. Olivier Costa de Beauregard, pornind de la teoria informației, ajunge la concluzia că „universul cercetat de fizicieni ar putea să nu reprezintă totalitatea, ci dincolo să fie posibil un univers *psihic* față de care universul material ar fi doar un dublu pasiv și parțial". Universul psihic este atemporal și atotcuprinzător și conține, de asemenea, o cunoaștere transpersonală, echivalentă cu cunoașterea pe care Jung o atribuie

---

[1] Ibid, p. 186.

[2] Ibid, p. 209.

[3] Vezi și Stanislav Grof, „Die Erfahrung des Todes", în *Integrative Therapie* 2/3, p. 157 și urm.

[4] Ibid, p. 210.

[5] Fritjof Capra, *Der kosmische Reigen*.

inconștientului colectiv.[1] Un alt fizician, Jean Charon, postulează o omnisciență psihică a anumitor electroni.[2] Desigur, acestea sunt doar speculații care nu pot fi privite în prezent ca o cunoaștere certă, însă ele arată o tendință spre a presupune că poate exista un plan de fond psihic și material al universului, în care materia cosmică și inconștientul colectiv pot fi aspecte ale *uneia* și aceleiași substanțe fundamentale.[3]

Poate că la o relație *progresivă* între cele două forme de energie (materie corporală și psihic) fac aluzie și diferitele trepte, scări și alte forme de gradare care apar adesea în materialul oniric pe care l-am abordat. Este totodată posibil ca în procesul morții să aibă loc o eliberare graduală de legăturile spațiale și temporale, ceea ce ar explica de ce tocmai în jurul muribunzilor apar frecvent fenomene de sincronicitate. Se ridică aici un ansamblu de întrebări care, în orizontul ipotezei lui Jung, apar ca fiind legate într-o unitate surprinzătoare.

Ipoteza unei relații *progresive* între corpul brut material și psihicul neîncarnat nu este contrazisă de faptul că moartea pare a interveni relativ abrupt. În termeni medicali identificarea precisă a momentului morții nu este chiar lipsită de dificultate. Oricum, deja în cazul a numeroase procese energetice, constatăm că există „praguri" în preajma cărora apar modificări relativ „bruște": de pildă, în punctul de înghețare sau la începutul vaporizării lichidelor. În materialul oniric prezentat se găsesc numeroase indicații ale existenței unui astfel de „prag".[4] Să luăm, de exemplu, visul cu lumânarea care se stinge, dar care arde apoi mai departe, pe pervazul exterior al ferestrei (vezi cap. 6). Pragul este simbolizat aici de sticla solidă, un material puternic izolant. Este ca și când lumânarea s-ar fi dematerializat pentru a se materializa din nou, de cealaltă parte a ferestrei. Era consumată într-o parte, iar în cealaltă, o regăsim de mărime normală și arzând. Un alt exemplu ar fi rețeaua din acea

---

[1] *Le Second Principe de la science du temps*, Paris, 1963, p. 14.

[2] Jean E. Charon, *L'Esprit – cet inconnu*, Paris, 1977.

[3] Vezi și Michel Cazenave, *La Science et l'âme du monde*, Paris, 1983.

[4] Vezi și Michael B. Sabom, *Erinnerungen an den Tod*, p. 67, 72, 76, 160.

experienţă în apropierea morţii a lui Solov (vezi cap. 9) care pare a reprezenta tot un „prag". Că în natură există asemenea praguri o demonstrează cel mai bine aşa-numitele „găuri negre" descoperite în Univers. Se presupune că, în aceste cazuri, o stea de o anumită mărime devine din ce în ce mai densă datorită forţei de gravitaţie care acţionează între particulele ei (forţă care creşte cu inversul pătratului distanţei dintre particule). Sub efectul de atracţie se produce un colaps. Continuumul spaţiu-timp din jurul stelei se curbează tot mai mult, până când nici lumina nu mai poate evada din el, iar razele de lumină care ajung prea aproape sunt, ca să spunem aşa, „absorbite". În jurul stelei se creează un „prag de percepţie" de unde, pentru noi, nu mai răzbate nimic observabil. Steaua iese totodată din timpul nostru şi dispare din zona observabilităţii noastre, deşi „este încă acolo".[1]

În visul următor este evocat simbolic un fenomen asemănător. Este visul uneia dintre pacientele mele, pe care o văzusem la acea dată doar în câteva şedinţe. Nu îl cunoştea personal pe Jung, dar avea pentru el o mare stimă. În noaptea de după moartea lui, despre care nu ştia nimic, a visat:

Era la o petrecere în aer liber; pe pajişte se aflau mulţi oameni. Jung era printre ei. Purta un costum ciudat: în partea din faţă, haina şi pantalonii erau de un verde-deschis, iar la spate, negre. A văzut apoi un perete negru cu o gaură care avea forma exactă a conturului lui Jung. Jung intră brusc în această gaură şi acum se vedea doar o suprafaţă neagră, închisă, însă ştiau cu toţii că el era încă acolo. Apoi, visătoarea îşi privi propriile haine şi descoperi că şi ea e îmbrăcată cu o rochie asemănătoare, verde în faţă şi neagră la spate. După vis, s-a trezit mirată şi după ceva timp a auzit la radio că Jung a murit.

Acest vis pare a spune că moartea este o problemă de prag de percepţie între cei vii şi morţi. Cei din urmă dispar, la fel ca steaua

---

[1] Vezi Hubert Reeves, *Patience dans l'azur. L'évolution cosmique*, Paris, 1981, p. 245 şi urm.

în găurile negre, în spatele unui „orizont de evenimente", însă există pe deplin, în prezent.

Multe popoare din Africa neagră pun accent pe unitatea dintre *aici* și *acolo*, unde aici este viața și acolo este domeniul morților.[1] O bătrână zulu explică acest lucru cu propria-i înțelegere[2]. Arătându-și palmele deschise, orientate în sus, ea spune: „Așa trăim noi." Apoi întoarce palmele în jos și spune: „Așa trăiesc strămoșii." Și cum ar putea fi exprimată mai simplu, dacă nu așa, ideea că lumea morților și cea a viilor, întoarse una spre cealaltă precum privitorul și imaginea sa din oglindă, constituie un tot unitar?

Este ceea ce, într-un fel, spune și Jung într-o scrisoare[3]: „Spectacolul bătrâneții ar fi de nesuportat, dacă nu am ști că sufletul nostru va ajunge într-o lume care nu este supusă schimbării în timp, nici stagnării într-un loc fix. În această altă formă de a fi, nașterea noastră este o moarte, moartea noastră, o naștere. Cele două talere ale balanței totalității se echilibrează."

---

1 Vezi A. Vorbichler, „Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 230: „În acest context tradițional religios, se află, de asemenea, moartea și tot ceea ce ține de ea. Ea nu este în niciun caz sfârșitul, ci doar o trecere în altă stare de existență, în cadrul comunității."

2 Theo Sundermeier, „Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen", în *Leben und Tod in den Religionen*, p. 256.

3 C.G. Jung, *Briefe*, vol. 2, p. 205.

12

CONCLUZII

Visele muribunzilor arată că inconștientul, adică lumea instinctelor noastre, nu pregătește conștiința pentru un sfârșit definitiv, ci mai degrabă pentru o transformare profundă și, deci, pentru o continuare a procesului vieții, pe care, însă, nu ne-o putem reprezenta cu mijloacele noastre obișnuite. Temele si structurile de simboluri din aceste vise se regăsesc în doctrinele diferitelor religii despre viața de dincolo de moarte și, tot în ele, regăsim un impresionant număr de imagini mitice.

Aici am citat doar un număr limitat de cazuri, însă sper ca această lucrare să stârnească unei echipe de cercetători dorința de a realiza, într-o zi, un studiu amplu și sistematic. Un astfel de studiu va presupune ca, pe lângă cunoștințe de psihologie, cercetătorii să aibă și o largă cunoaștere etnologică și de istorie a religiilor. Fără îndoială că dintr-o asemenea colaborare pot ieși la lumină lucruri surprinzătoare.

Lucrarea mea oferă răspuns numai câtorva dintre întrebările pe care tema le ridică. În schimb, acolo unde nu am putut oferi răspunsuri, s-au ivit alte întrebări noi sau unele vechi s-au reașezat într-o nouă lumină. Dacă există o viață după moarte, este ea provizorie sau durează? Cum se raportează morții unul la celălalt? Ce *este*, de fapt, o existență atemporală? De ce există, independent de specificul cultural și moral al diferitelor religii, pe de-o parte, descrieri tragic

nefericite ale lumii de apoi și, pe de altă parte, imagini dătătoare de speranță? Ce se întâmplă cu persoana mortului și dacă întotdeauna sau numai în anumite cazuri este separată în mai multe părți? Ce înseamnă moartea parțială de care vorbește Jung? Există indicii care confirmă ipoteza reîncarnării? – și așa mai departe.

Marea incertitudine în fața morții, pe care mulți oameni o resimt, conștient sau inconștient, rămâne și astăzi într-atât de neliniștitoare încât aproape că-i invidiem pe cei care încă pot privi apropierea morții puternic ancorați într-o credință.

În cartea sa, *Ego și arhetip*, Edward Edinger a numit seria de vise ale unui muribund „vise metafizice". Într-adevăr, aceste vise sunt diferite de cele cu care suntem obișnuiți în practica psihoterapeutică și este dificil să le interpretezi la un nivel pur subiectiv, adică exclusiv ca reprezentări simbolice ale proceselor interioare subiective. Ele nu pot fi, de fapt, „psihologizate", cum spune Jung; uneori suntem nevoiți să le lăsăm așa cum sunt, niște mesageri simbolici ai unei alte realități de care ne despart bariere primejdioase și neliniștitoare.

Toate descoperirile recente despre psihicul uman mi se pare că au legătură cu fizica modernă, care începe să vorbească despre „universuri cu care nu putem comunica". Ne aflăm la o mare și salutară răscruce a științei moderne, la un pas de a conștientiza că rațiunea noastră e înconjurată de peste tot de mistere de nepătruns – aici, să sperăm, va fi și începutul pentru o mai mare modestie intelectuală. Aceasta nu ar înseamna, însă, nici pe departe o renunțare la noi căutări. Poate că, dimpotrivă, tocmai aceste cercetări vor aprecia perspectiva pe care o oferă analiza științifică a viselor prin metoda jungiană, chiar dacă ea va stârni, la rându-i, alte noi întrebări.

BIBLIOGRAFIE

AICHLIN, H., FEIST, D., HERZOG, R., LINDNER, R., POHLHAMMER, H. G., *Tod und Sterben,* Siebenstern, Gütersloh şi München, 1978.

ANDERS, FERDINAND, *Das Pantheon der Maya,* Graz, 1963.

ARNOLD, PAUL, *Das Totenbuch der Maya,* Scerz, Berna, München şi Viena, 1980.

ARNOLD-DÖBEN, VICTORIA, „Die Symbolik des Baumes im Manichaeismus", în *Symbolon,* anuar de cercetare a simbolurilor, serie nouă, vol. 5, Brill, Köln, 1980.

ARTEMIDOR DIN DALDIS, *Traumbuch,* trad. de F. Kraus, Schwabe, Basel şi Stuttgart, 1965.

BARB, A.A., „Diva Matrix", în *Journal of the Warburg and Courtauld Institute,* 16, Londra, 1963.

BERTHELOT, MARCELLIN, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs,* 2 vol., Steinheil, Paris, 1887–1888 (Reeditare Zeller, Osnabrück, 1967).

— *La Chimie au Moyenâge,* 3 vol., ediţie nouă Philo Press, Osnabrück şi Amsterdam, 1967.

BOHM, DAVID, *Wholeness and the Implicate Order,* Routledge & Kegan, Londra, 1980.

BONUS, PETRUS, *Pretiosa Margarita Novella,* edit. de J. Lacinius, Veneţia, 1546.

BOROS, LADISLAUS, *Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Walter, Olten şi Freiburg in Breisgau, 1973.

BOZZANO, ERNESTO, *Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern,* Francke, Berna, 1948.
BRUNNER, HELMUT, „Unterweltsbücher in ägyptischen Königsgräbern", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.
CAPELLE, WILHELM, *Die Vorsokratiker,* Teubner, Leipzig, 1922.
CAPRA, FRITJOF, *Der kosmische Reigen. Physik und östliche Mystik – ein zeitgenössisches Weltbild,* Scherz, München, 1975.
CAZENAVE, MICHEL, *La Science et l'Ame du Monde,* Imago, Paris, 1983.
CHARON, JEAN E., *L'Esprit – cet Inconnu,* Albin Michel, Paris, 1977.
CLARUS, INGEBORG, *Du stirbst damit du lebst,* Bonz, Fellbach, 1979.
CORBIN, HENRY: „Terre Céleste et Corps de Césurrection", *Eranos Jahrbuch,* XXI, 1953.
— *Spiritual Body and Celestial Earth,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1977.
COSTA DE BEAUREGARD, OLIVIER, *Le Second Principe de la Science du Temps,* Seuil, Paris, 1963.
CUMONT, FRANZ, *Lux Perpetua,* Geuthner, Paris, 1949.
EBERT, JORINDE, „Parinirvana", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt 1980.
ECCLES, JOHN, *The Human Psyche,* Springer, Berlin, New York, 1979.
EDINGER, EDWARD, *Ego and Archetype,* Putnam, New York, 1972. În română: *Ego și arhetip,* trad. Claudiu Pănculescu, Nemira, București, 2014.
ELDRED, DAVID, *Psychodynamics of the Dying Process,* disertație (nepublicată), University of Michigan, 1982.
ELIADE, MIRCEA, *Von Zalmoxis zu Dschingis-Khan. Religion und Volkskultur in Süd-Ost-Europa,* edit. de P. von Heiligenthal, Hohenheim, Köln, 1982. În română: *De la Zalmoxis la Genghis-Han,* trad. Cezar și Maria Ivănescu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1980.
ESPAGNAT, BERNHARD D', *A la Recherche du Réel,* Gauthier, Paris, 1979.
FRANZ, MARIE-LOUISE VON, *Passio Perpetuae. Das Schicksal einer Frau zwischen zwei Gottesbildern,* Daimon, Zürich, 1982.
— *Zahl und Zeit,* ediția a II-a, Klett-Cotta, Stuttgart, 1990.
— „«Aurora Consurgens». Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik", 1957, în C.G. Jung, „Mysterium Coniunctionis", în GW 14/III. În română: „«Aurora Consurgens». Un document atribuit lui Toma d'Aquino despre

problematica alchimică a contrariilor", în C.G. Jung, OC 14/3, „Mysterium Coniunctionis", trad. Dana Verescu, Trei, București, 2006.
— *Spiegelungen der Seele. Projektion und innere Sammlung in der Psychologie C.G. Jungs,* ediția a II-a, Kösel, München, 1988.
— *Die Visionen des Niklaus von Flüe,* Daimon, Zürich, 1980.
— *C.G. Jung. Sein Mythos in unserer Zeit,* ediția a II-a, Walter, Zürich și Düsseldorf, 1996.
FRANZ, MARIE-LOUISE VON; JAFFÉ, ANIELA; FREY, LILIANE, *Im Umkreis des Todes,* Daimon, Zürich, 1980.
FRAZER, JAMES GEORGE, *Adonis, Attis, Osiris,* Macmillan, Londra, 1906.
GASTELL, G.A., *Dictionary of Scriptures and Myths,* New York, 1960.
GRABMANN, MARTIN, *Die echten Schriften des Thomas von Aquin,* Münster, 1920.
GRANET, MARCEL, *Das chinesische Denken,* Piper, München, 1963.
— *Danses et Légendes de la Chine Ancienne,* Presses Univers. de France, Paris, 1959.
GRESHAKE, GISBERT și LOHFINK, GERHARD, N*aherwartung, Auferstehung, Unsterbilichkeit,* Herder, Freiburg, Basel și Viena, 1978.
GRIFFITHS, JOHN GWYN, *Apuleius of Madaura. The Isis Book,* Brill, Leiden, 1975.
GROF, STANISLAV și HALIFAX, JOAN, *Die Begegnung mit dem Tod,* Klett-Cotta, Stuttgart, 1980.
— „Die Erfahrung des Todes", în *Integrative Therapie,* 2/3, 1980.
GRUNDERMAIER, THEO, „Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.
HAEKEL, J., „Religion", în *Lehrbuch der Völkerkunde,* edit. de Hermann Trimborn, Stuttgart, 1958.
HAMPE, JOHANN CHRISTOPH, *Sterben ist doch anders,* Kreuz, Stuttgart, 1975.
HANNAH, BARBARA, „Regression oder Erneuerung im Alter", în *Psychotherapeutische Probleme* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, vol. XVII), Rascher, Zürich, 1964.
— *Active Imagination,* Sigo Press, Santa Monica, 1981.
— *C.G. Jung. Sein Leben und Werk,* Bonz, Fellbach, 1982.
HERZOG, EDGAR, *Psyche und Tod* (Studien aus dem C.G. Jung-Institut, vol. XI), Rascher, Zürich, 1960.

HOFMANN, ROLF, *Die wichtigsten Körpergottheiten im Huang t'ung chin,* Göppinger Akad. Beiträge, Göppingen, 1971.
HORNUNG, ERIK (Editor), *Ägyptische Unterweltsbücher,* Artemis, Zürich, München, 1972.
— *Das Totenbuch der Ägypter,* Artemis, Zürich și München, 1979.
HUDSON, WILLIAM HENRY, *Green Mansions,* Amsco, New York, fără an.
JAFFÉ, ANIELA, *Geistererscheinungen und Vorzeichen,* Rascher, Zürich și Stuttgart, 1958.
JACOBSOHN, HELMUTH, „Das göttliche Wort und der göttliche Stein in Ägypten", *Eranos-Jahrbuch,* 39, 1970. E. J. Brill, Leiden, 1973, ediție nouă în *Gesammelte Schriften,* Georg Olms Verlag, Hildesheim, Zürich și New York, 1992.
— „Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba", în *Zeitlose Dokumente der Seele,* Rascher, Zürich, Stuttgart, 1952; vezi și *Gesammelte Schriften,* 1992.
JUNG, CARL GUSTAV, *Gesammelte Werke* (= GW), până în 1970, Editura Rascher, din 1971 Editura Walter. În română: *Opere Complete* (= OC)
— „Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen", în GW 8. În română: „Reflecții teoretice despre esența psihicului", în OC 8, trad. Viorica Nișcov, Trei, București, 2013.
— „Über psychische Energetik und das Wesen der Träume", în GW 8. În română: „Despre energetica sufletului", în OC 8,
— „Synchroniztät als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge", în GW 8. În română: „Sincronicitatea ca principiu al corelațiilor acauzale", în OC 8.
— „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus", în GW 9/I. În română: „Aspectele psihologice ale arhetipului mamei", în OC 9/I, trad. Vasile Dem Zamfirescu, Daniela Ștefănescu, Trei, București, 2003.
— „Antwort auf Hiob", în GW 11. În română: „Răspuns lui Iov", în OC 11, trad. Viorica Nișcov, Trei, București, 2010.
— „Das Wandlungssymbol in der Messe", în GW 11. În română: „Simbolul transsubstanțierii în liturghie", în OC 11.
— „Psychologie und Alchemie", în GW 12. În română: „Psihologie și Alchimie", în OC 12, trad. Carmen Oniți și Maria Magdalena Angelescu, Teora, București, 1998.
— „Die Visionen des Zosimos", în GW 13.
— „Paracelsus als geistige Erscheinung", în GW 13.
— „Der philosophische Baum", GW 13.

— „Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie", în colaborare cu Marie-Louise von Franz, 2 vol., GW 14/I și II. În română: „Mysterium Coniunctionis", în OC 14/1, trad. Dana Verescu, Trei, București, 2005, și OC 14/2, trad. Daniela Ștefănescu, Trei, București, 2006.
— „Paracelsus als Arzt", în GW 15. În română: „Paracelsus ca medic", în OC 15, trad. Gabriela Danțiș, Trei, București, 2007.
— *Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung,* redact. și edit. de Aniela Jaffé, ed. a XIII-a, Walter, Olten, Freiburg, 1988. În română: C.G. Jung, *Amintiri, vise, reflecții, consemnate și editate de Aniela Jaffé,* trad. Daniela Ștefănescu, Humanitas, București, 2010.
— *Briefe,* vol. 1-3, redact. și edit. de Aniela Jaffé și Gerhard Adler, ed. a 3-a și a 4-a, Walter, Olten și Freiburg, 1989 și 1990.
JUNG, CARL GUSTAV și WILHELM, RICHARD, *Das Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch,* Walter, Olten și Freiburg, 1971. În română: *Secretul Florii de Aur. Cartea Conștiinței și Vieții,* trad. Mircea Iacobini, Herald, București, 2013.
JUNKER, HERMANN, „Die Stundenwachen in den Osirismysterien", în *Denks. der Kaiserl. Akad. der Wiss. Phil.-hist. Klasse,* vol. 54, Viena, 1910.
KEES, HERMANN, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter,* Berlin, 1977.
KELLY, FRAZIER MILLIE, *Dreams and Preparation for Death,* disertație Univ. Microfilm Internat., Ann Arbor, Londra, 1979.
KERÉNYI, KARL, *Hermes der Seelenführer,* Artemis, Zürich, 1944.
KUCHER, W., „Jenseitsvorstellungen bei den verschiedenen Völkern", în *Imago Mundi,* vol. VII, edit. de A. Resch, Innsbruck, 1980.
KÜBLER-ROSS, ELISABETH, *Reif werden zum Tode,* Kreuz, Stuttgart, 1975.
— *Verstehen was Sterbende sagen wollen,* Kreuz, Stuttgart, 1981.
LAUF, DETLEF INGO, „Im Zeichen des großen Übergangs", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.
— „Nachtodzustand und Wiedergeburt in der Tradition des tibetischen Totenbuchs", în *Leben nach dem Sterben,* ed. de A. Rosenberg, Kösel, München, 1974.
LE GOFF, JACQUES, *La naissance du Purgatoire,* Gallimard, Paris, 1981.
LECHNER-KNECHT, SIGRID, „Totenbräuche und Jenseitsvorstellungen bei den heutigen Indianern und bei asiatischen Völkern", în *Imago Mundi,* vol. VII, edit. de A. Resch, 1980.
LEISEGANG, HANS, *Die Gnosis,* Kröner, Leipzig, 1924.

LINDLEY, J., „Near Death Experiences", în *Anabiosis, Journal for Near Death Studies*, nr. 1, decembrie 1981.
LINDSAY, JACK, *The Origins of Alchemy in Graeco-Roman Egypt*, Müller, Londra, 1970.
LOCKHART, R., „Cancer in Myth and Dream", în *Spring*, edit. de Jung Foundation, New York, 1977.
LOPATIN, IVAN A., *The Cult of the Dead Among the Natives of the Amur Basin*, Mouton & Co., Haga, 1960.
LÜCKEL, KURT, *Begegnung mit Sterbenden*, Kaiser/Grünewald, München și Mainz, 1981.
LU K'UAN YÜ, *Taoist Yoga. Alchemy and Immortality*, Weiser, New York, 1970.
MANNHARDT, WILHELM, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.
Märchen, bretonische, „Gelbe Sammlung", Diederichs, Düsseldorf, Köln, 1959.
Märchen der Weltliteratur: Zigeunermärchen, Diederichs, Jena, 1926.
Märchen der Weltliteratur: Französische Märchen, 2 vol., Diederichs, Jena, 1923.
MATTIESEN, EMIL, *Das persönliche Überleben des Todes*, ediție nouă de Gruyter, Berlin, 1968.
MEAD, G.R.S., *The Doctrine of the subtle body in Western Tradition*, Stuart & Watkins, Londra, 1967.
MINDELL, ARNOLD, *The Dreambody*, Sigo Press, Santa Monica (Calif.), 1981.
MIYUKI, MOKUSEN, *Kreisen des Lichtes. Die Erfahrung der goldenen Blüte*, O.W. Barth, Weilheim, 1972.
MOCKERJEE, AJIT, *Tantra Asana. Ein Weg zur Selbstverwirklichung*, Schroll, Viena, 1971.
MORET, ALEXANDRE, *Mystère égyptiens*, Colin, Paris, fără an.
MOODY, RAYMOND A., *Leben nach dem Tod*, Rowohlt, Reinbek, 1977.
— *Nachgedanken über das Leben nach dem Tod*, Rowohlt, Reinbek 1978.
NÖTSCHER, FRIEDRICH, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube*, ediție nouă, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.
NINCK, MARTIN, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

NEUMANN, WOLFGANG, *Der Mensch und sein Doppelgänger,* Steiner, Wiesbaden, 1981.
OSIS, KARLIS şi HARALDSSON, ERLENDUR, *Der Tod ein neuer Anfang,* Bauer, Freiburg in Breisgau, 1978.
PAULSON, J., „Seelenvorstellungen und Totenglauben bei nordischen Völkern", *Ethnos,* caiet 1/2, Stockholm, 1960.
PELGRIN, MARK, *And a Time to Die,* Routledge & Kegan Paul, Londra, 1961.
PENFIELD, WILDER, *The Mystery of the Mind,* Princeton Univ. Press, 1975.
PRIESTLEY, J.B., *Man and Time,* Londra, 1969.
RADFORD, JOHN, „An Image of Death in Dreams and Ballads", *Internat. Journal of Symbolology,* vol. 6., 1975.
RAHIM (IMAM' ABD AR-RAHIM IBN AHMAD AL-QADI), *Das Totenbuch des Islam,* Scherz, München, 1981.
RAHNER, KARL, *Zur Theologie des Todes* (Quaestiones disputatae, vol. 2), Herder, Freiburg, Basel şi Viena, 1958.
RANKE, KURT, „Indogermanische Totenverehrung", *Folklore Fellow Communications,* vol. LIX, nr. 140, Helsinki, 1951.
REEVES, HUBERT, *Patience dans l'Azur. L'évolution cosmique,* Edition du Seuil, Paris, 1981.
RESCH, ANDREAS (editor), „Fortleben nach dem Tode", *Imago Mundi,* vol. VII, Innsbruck, 1980.
ROEDER, GÜNTHER, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten,* Diederichs, Jena, 1923 (ediţie nouă, Düsseldorf şi Köln, 1978).
ROSENBERG, A. (editor), *Leben nach dem Sterben,* Kösel, München, 1974.
SABOM, MICHAEL B., *Erinnerungen an den Tod,* Goldmann, München, 1982.
SAMBURSKI, SHMUEL, *Das physikalische Weltbild der Antike,* Artemis, Zürich, 1965.
SANFORD, JOHN, *Gottes vergessene Sprache (Studien aus dem C.G. Jung-Institut),* Walter, Olten, 1956.
SIXTUS DIN SIENA, *Bibliotheca Sancta,* Veneţia, 1566.
Spring *1977: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought,* ed. de James Hillman, Dallas.
SPROCKTOFF, J.F., „Der feindliche Tode", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.
STEFFEN, UWE, *Das Mysterium von Tod und Auferstehung,* Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963.

STEPHENSON, GUNTHER (editor), *Leben und Tod in den Religionen,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1980.

STEUER, ROBERT O., *Über das wohlriechende Natron bei den alten Ägyptern,* Brill, Leiden, 1937.

SUNDERMEIER, THEO, „Todesriten und Lebenssymbole in den afrikanischen Religionen", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.

TERTULLIAN, „De Carnis Resurrectione", edit. de Kroyman, *Corpus Scriptorum Latinorum Academiae Vindobonensis,* vol. 47, 1906.

THAUSING, GERTRUD, *Der Auferstehungsgedanke in ägyptischen religiösen Texten,* Leipzig, 1943.

— „Altägyptisches religiöses Gedankengut im heutigen Afrika", în *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik,* 5 (1943), pp. 88-94.

TOMASI DI LAMPEDUSA, GIUSEPPE, *Der Leopard,* Tachenbuchausg. Reinbek, Rowohlt, 1975. În română: *Ghepardul,* trad. Gabriela Lungu, Humanitas, București, 2011.

Totenbuch der Ägypter, edit. de Erik Hornung, Artemis, Zürich, München, 1979.

UHDE, BERNHARD, „Psyche ein Symbol?", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.

VERMEULE, EMILY, *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry,* Univ. of. Calif. Press, 1979.

VORBICHLER, A., „Das Leben im Rhythmus von Tod und Wiedergeburt in der Vorstellung der schwarzafrikanischen Völker", în *Leben und Tod in den Religionen,* edit. de Gunther Stephenson, Darmstadt, 1980.

WHEELWRIGHT, JANE, *Death of a Woman,* Putnam, New York, 1981.

WIDENGREN, GEO, *Mani und der Manichaeismus,* Kohlhammer, Stuttgart, 1961.

WILHELM, RICHARD, *Weisheit des Ostens,* Diederichs, Düsseldorf și Köln, 1951.

WIESNER, JOSEPH, *Grab und Jenseits im ägäischen Raum der Bronzezeit und Eisenzeit,* Töpelmann, Berlin, 1938.

WIT, CONSTANT DE, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte Ancienne,* Brill, Leiden, 1951.

XIPOLITAS-KENNEDY, MANOLIS, *Archetypische Erfahrung in der Nähe des Todes,* disertație (nepublic.), Innsbruck, 1980.

ILUSTRAȚII

Fig. 1, p. 12

Nuntă în moarte ca motiv pe un sarcofag etrusc

Soți. Capacul unui sarcofag etrusc din piatră asemănătoare alabastrului. Vuci, Italia, 330–300 î.Hr., Boston, Museum of Fine Arts. Donație a Mrs. Gardner Brewer.

Fotografie: © Museum of Fine Arts, Boston.

Fig. 2, p. 35

Lumină și lumea de jos

Din: *Ägyptische Unterweltsbücher*, edit. de Erik Hornung, Artemis, Zürich și München, 1972, p. 430, fig. 83 (*Das Buch von der Erde*, Partea A, Scena 2).

Fig. 3, p. 39

Osiris ca mumie cu grâu

Din: M.-L. von Franz, *Alchemy. An Introduction to the Symbolism and the Psychology*, Inner City Books, Toronto, 1980, p. 73

Fig. 4, p. 41

Dublu leu cu disc solar

Din: Erik Hornung, *Das Totenbuch der Ägypter*, Artemis, Zürich și München, 1979, p. 61, din fig. 8a (la versetul 17).

Fig. 5, p. 51

Cap cu două fețe, Horus și Seth

Din: *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 289, fig. 63 (*Das Pfortenbuch*, Ora a unsprezecea, Scena 78).

Fig. 6, p. 57
Fabricarea „pietrei filosofale"
După textul: M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, vol. 2, IV, xx, p. 290 şi urm., par. 4 şi 5.

Fig. 7, p. 63
Înviere vegetală
Din: *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 167, fig. 41 (la versetul 81 A).

Fig. 8, p. 67
Pe drumul spre renaştere
Din: Paul Arnold, *Das Totenbuch der Maya*, © Drepturi exclusive în Germania ale Scherz-Verlag, Berna, München şi Viena, pentru Programul Otto Wilhelm Barth, 1980.

Fig. 9, p. 89
Nuntă în moarte
Din: *Zauberei und Jenseitsglauben*, Prefaţă şi traducere de Günther Roeder, Artemis, Zürich şi München, 1961, p. 351.

Fig. 10, p. 103
Răsărit de soare
Din: *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 58, fig. 7 (la versetul 16).

Fig. 11, p. 123
„Marea de foc"
Din: *Ägyptische Unterweltsbücher*, p. 210, fig. 20 (*Das Pfortenbuch*, Ora a treia, Scena 10, detaliu).

Fig. 12, p. 128
Trecerea prin apă
Din: *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 133, fig. 34 (la versetul 63 A).

Fig. 13, p. 137
„Elaborarea" corpului
Din: M.-L. von Franz, *Alchemy*, p. 74.

Fig. 14, p. 171
Unificare a sufletelor Ba şi Ka (a doua nuntă)
Din: *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 180, fig. 48 (la versetul 89).

Fig. 15, p. 175
Inimă de piatră verde
Din: *Das Totenbuch der Ägypter*, p. 94, fig. 15 (la versetul 29 B).

CUPRINS

Nemira Online

Urmărește-ne ca să fii la curent cu ultimele:

NEMIRA — Promoții pe site: nemira.ro

Concursuri pe Facebook: facebook.com/ed.nemira

Articole pe blog: blog.nemira.ro

Recenzii ale cărților noastre: nemirabooks.ro

Comunicate Nemira pentru presă: nemiramedia.ro

Una dintre cele mai importante cărţi semnate de Marie-Louise von Franz, discipol devotat al lui Jung, *Visele şi moartea. Ce ne spun visele muribunzilor* explorează universul oniric al omului şi legăturile profunde ale visului cu lumile vizibile și invizibile. Visul este o călăuză și asupra lui se apleacă atent cercetătoarea, recurgând şi la instrumentele alchimiei şi antropologiei.

„Am descoperit – şi asta confirmă ceea ce Jung a spus de multe ori sau a mărturisit în anumite scrisori către apropiaţi, chiar dacă nu a făcut multe referiri în textele din operă – că inconştientul crede într-o viaţă viitoare şi că visele fac referiri clare la continuarea vieţii."

MARIE-LOUISE VON FRANZ

„Această impresionantă cercetare despre visele care prevestesc moartea și continuarea individuării după marea trecere este un instrument excelent pentru fiecare cititor, indiferent de convingerile religioase, de profesie și chiar de vârstă, pentru că oferă instrumente capabile să contribuie la gestionarea Marii Transformări prin care ne este dat să trecem cu toţii și poate că am trecut deja de foarte multe ori."

LAVINIA BÂRLOGEANU

nemira.ro
ISBN 978-606-758-185-0



philemon.ro